Arhim. Placide Deseille

Ce este Ortodoxia?

- Cateheze pentru adulți -

Editura Reîntregirea
ALBA IULIA, 2004

Fundamentul îndumnezeirii creştinului este Botezul, sau mai exact ansamblul celor trei Taine ale inițierii creştine: Botezul, Mirungerea şi Euharistia, pe care Biserica ortodoxă, conform tradiției sale, nu le desparte niciodată. Prin Botez se săvârşeşte moartea omului vechi şi luarea în stăpânire a ființei noastre de către Hristos cel Înviat. Botezul ne eliberează de sub stăpânirea diavolului, ne face să murim păcatului şi ne face fii ai lui Dumnezeu deveniți părtaşi ai naturii Sale. Mirungerea pecetluieşte opera săvârşită la Botez, dându-ne puterea Duhului Sfânt pentru a acționa după noua identitate care ne-a fost conferită. Euharistia este simbolul eficace al consumării uniunii nupțiale a Bisericii şi a fiecărei ființe umane cu Hristos, şi a unității tuturor în Trupul Său. Făcându-i creştini *co-trupeşti*, după expresia Sfântului Chiril al Alexandriei, ea face din fiecare adunare liturgică o întrupare locală a Bisericii, Trupul lui Hristos. Totuşi, Tainele nu înlocuiesc efortul personal; dimpotrivă ele îl cer, provocându-l şi susținându-l. Ele nu conferă Viața cea nouă în starea sa desăvârşită: harul lor este asemeni unei semințe care trebuie să zămislească şi să dea roade, prin libera noastră conlucrare.

ISBN 973-8252-70-9

Arhim. Placide Deseille

Ce este Ortodoxia?

Traducerea: Liviu Marcel Ungurean

Reîntregirea
Alba Iulia, 2004

Ilustrația copertei: Chivotul de la Mănăstirea Tismana, 1671

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
DESEILLE, PLACIDE

Ce este Ortodoxia? / Placide Deseille; Trad. Liviu Marcel Ungurean – Alba Iulia: Reîntregirea, 2004
Bibliogr.
Index

ISBN 973-8252-70-9

I. Ungureanu, Liviu Marcel (trad.)

281.9

Cuprins

Cuvânt înainte 7

Capitolul I: **Cine poate vorbi despre Dumnezeu?** 9
1. Cunoaşterea lui Dumnezeu.....9
2. Teologul în Biserică.....20

Capitolul II: **Dumnezeu cunoscut şi necunoscut** 37
1. Tradiţia dionisiacă 38
2. Presupoziţii teologice 40
3. Cele două căi ale cunoaşterii lui Dumnezeu 42
4. Teologia apofatică 45

Capitolul III: **Creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu** 49
1. Omul, chip al lui Dumnezeu 49
2. Sufletul şi trupul 50
3. Funcţiile sufletului 53
4. Individ şi persoană 56
5. Trupul şi asceza creştină 58
6. Îngrijirea trupului şi atitudinea în faţa bolii 60

Capitolul IV: **Păcat şi mântuire** 65
1. Planul divin al îndumnezeirii omului 66
2. Taina lui Hristos 67
3. Păcatul protopărinţilor noştri şi urmările sale 68
4. Întruparea mântuitoare 70
5. De la îndumnezeirea naturii la îndumnezeirea fiinţelor umane 74

Capitolul V: **Taina Bisericii** 77
1. De ce Biserica ? 78
2. Unitatea Bisericii şi dezbinările creştinilor.....80
3. Slujiri în Biserică 80
4. Viaţa creştinului „în Biserică”.....83

5. Maica Domnului, chip al Bisericii.....86

Capitolul VI: **Dumnezeiasca Liturghie - Memorial al economiei mântuirii** 87
1. Comemorare istorică 88
2. Jertfa Noului Legământ 89
3. Semnificaţia ritualurilor 94

Capitolul VII: **Euharistia şi Biserica** 105
1. Sfântul Chiril al Alexandriei 106
2. O tradiţie omogenă 116
Concluzie 127

Capitolul VIII: **Icoana şi credinţa ortodoxă** 132
1. Icoana, mărturie a iconomiei mântuirii 132
2. Reprezentarea sinoadelor, mărturisire de credinţă iconografică 134
Programul decorării iconografice a Bisericilor 136

Capitolul IX: **Problema răului** 141
1. Răul în faţa raţiunii umane 141
2. Planul lui Dumnezeu şi păcatul omului 143
3. Răul şi providenţa divină 149
4. Crucea biruitoare 154

Capitolul X: **„Moartea este înfrântă"**.....157
1. Aşteptarea morţilor 158
2. Viaţa după moarte 160
3. Locul de verdeaţă şi de odihnă 163
4. Hadesul 166
5. Purgatoriul 167
6. Întoarcerea lui Hristos la sfârşitul veacurilor 169
7. Milenarismul 171
8. Apocatastaza 172
9. Epectaza 174

EPILOG 177

Cuvânt înainte

Autorul *Epistolei către Evrei* ne dă această frumoasă definiție a credinței: *credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute* (11, 1). Și, lăudând credința lui Moise, el spune: *a rămas neclintit, ca și cel care vede pe Cel nevăzut*[1] (11, 27). Creștinul este sigur de cele la care aderă, nu pentru că ochii lui trupești le văd, nu pentru că mintea sa îi dovedește exactitudinea acestora, ci pentru că i le garantează Cuvântul lui Dumnezeu și, în același timp, un instinct lăuntric, trezit în inima sa de către Sfântul Duh, care îi îndeamnă să consimtă la acestea. Taina lui Dumnezeu și tot ceea ce depinde de libera Sa voință – planul Său de dragoste și de mântuire a omului – sunt inaccesibile facultăților omenești lăsate doar în lumina lor proprie. Nu putem cunoaște toate acestea decât dacă Dumnezeu ni le descoperă. Dar atunci, această dumnezeiască descoperire ne dă, privitor la obiectul său, o certitudine ce transcende orice asigurare omenească.

Diversele aspecte ale acestui mesaj constituie subiectul acestei cărți. Sunt adunate aici conferințe și

---

[1] Titlul original al cărții este *Certitude de l'Invisible*, adică *Încredințarea despre Cel nevăzut* (n. ed.).

discuții care au avut loc la Centrul duhovnicesc ortodox de la Montgeron, întemeiat în 1978 de către Nikita Struve. Mai multe dintre ele au fost reluate sub formă de articole în reviste. Această origine compozită explică repetările inutile şi uneori lacunele, pe care le vom găsi în aceste expuneri, adesea apropiate de stilul oral. Adresate nespecialiştilor, singura lor intenție este de a *drept învăța cuvântul adevărului* (*II Timotei* 2, 15), aşa cum ne-a fost transmis şi explicat de către sfinți şi prin Părinții bisericeşti, aceşti teologi adevărați a căror învățătură țâşnea din abundență dintr-o inimă iluminată de Duhul Sfânt.

Capitolul I:

Cine poate vorbi despre Dumnezeu?

Se spune că un eminent profesor de teologie l-a vizitat într-o zi pe un Bătrân din Sfântul Munte. Profesorul i-a fost prezentat acestuia în calitate de „teolog". Bătrânul a spus, ca pentru sine însuşi, aceste cuvinte: *Un teolog? O frumoasă floare ... artificială!* Şi după o scurtă pauză a adăugat: *Cu puţin parfum pe deasupra, ... tot artificial!* Profesorul, care avea o inimă smerită, a făcut o metanie, după care a păstrat tăcerea. A mărturisit mai târziu că i-au mers drept la inimă cuvinte Bătrânului, şi că i-au schimbat întregul mod de a gândi, de a preda şi de a trăi.

1. Cunoaşterea lui Dumnezeu

A. Mesajul mântuirii

În creştinism doctrina nu are întâietate. Ea nu este nici o ideologie, nici o înţelepciune, nici o etică omenească.

Hristos nu ne-a învățat doar o doctrină. El ne-a mântuit, ne-a dat viața adevărată și veșnică, ne-a îndumnezeit prin patimile, moartea și învierea Sa și prin trimiterea Sfântului Duh. Creștinismul este înainte de toate un fapt, faptul esențial din istorie, și anume irupția, în lumea noastră marcată de păcat și sortită morții din această cauză, a puterii necreate și transcendente a Duhului lui Hristos cel înviat.

Prin propovăduirea și prin minunile pe care le-a făcut, Hristos a anunțat această venire iminentă a Împărăției lui Dumnezeu, și ne-a învățat cum să o primim, cum să lăsăm Duhul Său să transforme întregul nostru comportament și toată viața noastră.

Hristos nu ne-a lăsat o carte. El a trimis oameni – pe apostolii Săi, a căror lucrare va fi continuată de către episcopi până la Parusie –, i-a însărcinat cu actualizarea lucrarării Sale mântuitoare, în timp și spațiu, prin propovăduire și prin Sfintele Taine. Anunțând lucrarea mântuitoare, ei o fac prezentă, aici și acum, pentru ca omul să o poată primi prin credință. Săvârșind Sfintele Taine, ei reactualizează chiar această lucrare mântuitoare, pentru ca oamenii cu întreaga lor ființă, trup și suflet, să poată intra în contact cu moartea și cu învierea lui Hristos și să ia parte la acestea în chip real. Cuvânt și Taină sunt astfel inseparabile, amândouă sunt purtătoare ale puterii Sfântului Duh.

B. Credința, primirea învățăturii

Prin credința în Evanghelie, în vestea cea bună a mântuirii, omul îngăduie lui Dumnezeu să lucreze în el.

Noi mulţumim lui Dumnezeu neîncetat, că luând voi cuvântul ascultării de Dumnezeu de la noi, nu l-aţi primit ca pe un cuvânt al oamenilor, ci, aşa precum este într-adevăr, ca pe un cuvânt al lui Dumnezeu, care şi lucrează întru voi cei ce credeţi (*I Tesaloniceni* 2, 13).

Credinţa este, prin urmare, inseparabil, primirea harului mântuitor şi cunoaşterea tainei mântuirii; este încredere în Dumnezeu care mântuieşte (mă încredinţez cu totul Lui spre a mă mântui, accept să fiu mântuit, prin El) şi încredere în Dumnezeu care vorbeşte (cred ceea ce spune Dumnezeu).

O cunoaştere supra-sensibilă şi supra-raţională

Dacă vom lua în considerare în mod particular aspectul „cognitiv" al credinţei, vom vedea că ea constituie, cum au subliniat Sfinţii Părinţi, un mod de cunoaştere care depăşeşte simţurile şi totodată raţiunea.

Ea depăşeşte simţurile pentru că ne permite să cunoaştem realităţi care nu pot fi evident percepute de către ochii noştri trupeşti şi nici pipăite. Ea depăşeşte raţiunea pentru că ceea ce ne face capabili să cunoaştem, adică lucrarea mântuirii, depinde doar de libera decizie a lui Dumnezeu; nici o deducţie pornind de la cunoştinţele noastre naturale, nici un raţionament, nici o intuiţie a intelectului nostru nu poate să ne facă să o cunoaştem, ci doar Cuvântul lui Dumnezeu, care ne-a descoperit planul Său. De asemenea, adâncimile lui Dumnezeu, existenţa şi viaţa interioară a Sfintei Treimi, nu sunt supuse nici unei necesităţi logice, ele sunt inaccesibile omului care nu poate să le sesizeze decât

prin credinţă: *Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut* (*Ioan* 1, 18).

Cu siguranţă, Scriptura şi Sfinţii Părinţi recunosc că există o cunoaştere a lui Dumnezeu accesibilă raţiunii noastre, şi care vine din observarea creaturilor: *Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi* (*Romani* 1, 20). Această „teologie naturală" recurge la afirmaţii (teologie catafatică), atribuind lui Dumnezeu, sublimată, perfecţiunea creaturilor, şi la negaţii (teologia apofatică), negând că aceste perfecţiuni pot fi atribuite lui Dumnezeu, din cauza inadecvării lor. Se poate spune într-un sens că Dumnezeu este bun, că este mare, că este lumină, şi în alt sens că El nu este nici bun, nici mare, nici lumină, deoarece nici unul dintre aceşti termeni nu I se poate atribui în mod adecvat lui Dumnezeu.

O astfel de cunoaştere poate fi izvorul unei mari înţelepciuni de viaţă, îndemnându-l pe om să se detaşeze de ceea ce este creat, pentru a se dedica în întregime căutării lui Dumnezeu. Dar o asemenea teologie, accesibilă înţelepţilor şi celor cuminţi din această lume, nu ne spune nimic despre planul de mântuire al lui Dumnezeu, nici despre Sfânta Treime; în plus, ea nu poartă în sine nici o putere mântuitoare. Nu la ea se referea Domnul când spunea: *aceasta este viaţa veşnică, să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis* (*Ioan* 17, 3). Singura cunoaştere mântuitoare are ca izvor unic şi ca singură lumină Cuvântul lui Dumnezeu: *Făclie picioarelor mele este legea Ta şi lumină cărărilor mele* (*Psalmul* 118, 105).

Caracterul eclesial al cunoaşterii prin credinţă

În Biserică ajunge mesajul mântuirii la noi, de la ea îl primim. De fapt, credinţa nu este adeziune imediată la cuvântul lui Hristos, nici la cel al apostolilor. Dar ea nu este nici adeziune la mărturia unui om izolat, a unui mare dascăl care propovăduieşte în particular propriul său mod de a înţelege acest mesaj. Cu atât mai puţin putem să ne încredem în propria noastră interpretare. Nici un om nu poate să ne dea, individual, asigurarea că transmite cu fidelitate şi interpretează cu exactitate Cuvântul lui Dumnezeu. Potrivit cuvintelor Sfântului Vincent de Lérins, poate fi considerat adevărat doar ceea *ce a fost crezut peste tot, întotdeauna şi de către toţi*[1], ceea ce Sfinţii Părinţi şi păstorii Bisericii *au afirmat cu limpezime, într-un glas, cu stăruinţă, ca şi într-o reuniune a unor teologi unanimi; ceea ce ne-au transmis, după ce ei înşişi au primit de la tradiţie*[2]. Doar atunci când este realizată această unanimitate în receptarea şi propovăduirea unei doctrine putem fi siguri că ea vine din conştiinţa Bisericii călăuzită de Duhul Sfânt către adevărul deplin (cf. *Ioan* 16, 13); acesta este criteriul credinţei noastre. Potrivit frumoasei formule a lui Ivan Kirievsky, *consimţământul unanim al Bisericii [...] este organul cunoaşterii adevărurilor dumnezeieşti.* Homiakov spunea că *dragostea reciprocă, dar al harului, este ochiul care, în fiecare creştin, vede lucrurile dumnezeieşti.* De aceea, la fiecare Sfântă Liturghie,

[1] Sfântul Vincent de Lérins, *Commonitorium*, 2.
[2] *Ibid.*, 28.

diaconul proclamă: *Să ne iubim unii pe alţii ca într-un gând să mărturisim pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh.*

Mărturia din afară şi mărturia lăuntircă a Sfântului Duh

Adevărata cunoaştere a tainelor lui Dumnezeu este o cunoaştere care nu vine nici din evidenţa sensibilă, nici din raţionamentele omeneşti; ea se întemeiază pe Cuvântul lui Dumnezeu, transmis prin Biserică. Totuşi, credinţa nu este doar o adeziune la o mărturie exterioară.

Pentru ca să putem accepta vestea mântuirii, Dumnezeu trebuie să lumineze inima noastră, să ne plece urechea spre a recunoaşte cuvântul Său în mesajul care ne este transmis din afară, şi să ne încredem întru totul acestui cuvânt. Mărturiei exterioare a Bisericii trebuie să-i corespundă mărturia lăuntrică a Sfântului Duh. Actul nostru de credinţă este răspunsul libertăţii noastre dat acestei iluminări şi acestei chemări lăuntrice. Este sensul cuvintelor Domnului: *Scris este în prooroci: „Şi vor fi toţi învăţaţi de Dumnezeu". Deci oricine a auzit şi a învăţat de la Tatăl, la Mine vine* (*Ioan* 6, 45). Iar după mărturia lui Petru, Hristos îi răspunde: *Fericit eşti Simone, fiul lui Iona, că nu trup şi sânge ţi-au descoperit ţie acestea, ci Tatăl Meu, Cel din ceruri* (*Matei* 16, 17).

C. Progres în cunoaşterea lui Dumnezeu

Iluminarea inimii noastre prin harul Sfântului Duh se dezvoltă pe măsură ce progresăm în viaţa creştină şi în dragostea reciprocă. În *Epistola către Coloseni*, Sfântul Apostol Pavel spune că toată lupta sa apostolică pentru copiii săi duhovniceşti are ca scop *să se mângâie inimile lor, şi ca ei, strâns uniţi în iubire, să aibă belşugul deplinei înţelegeri pentru cunoaşterea tainei lui Dumnezeu-Tatăl şi a lui Hristos, întru care sunt ascunse toate vistieriile înţelepciunii şi ale cunoştinţei* (*Coloseni* 2, 2-3).

În multe alte locuri, Apostolul ne vorbeşte despre acestă cunoaştere superioară, care nu este de ordin pur intelectual, şi nu este nici un misticism entuziast şi exaltat, ci însoţeşte maturitatea deplină („desăvârşirea") a creştinului. În *Epistola către Efeseni* citim: *Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înţelepciunii şi al descoperirii, spre deplina Lui cunoaştere, şi să vă lumineze ochii inimii ca să pricepeţi care e nădejdea la care v-a chemat, [...] şi cât de covârşitoare este mărimea puterii (dynamis) Lui faţă de noi, după lucrarea puterii tăriei Lui* (1, 17-19). Iar în *Epistola către Filipeni* spune: *mă rog ca iubirea voastră să prisosească tot mai mult şi mai mult, întru cunoştinţă şi întru orice pricepere, ca să cercaţi voi cele ce sunt mai de folos şi ca să fiţi curaţi şi fără poticnire în ziua lui Hristos, plini de roada dreptăţii, care este prin Iisus Hristos, spre slava şi lauda lui Dumnezeu* (1, 9-11).

Cunoaştere (*epignoză*), sensibilitate duhovnicească, plinătate (*pleroforie*): sunt cuvinte pe care le întâlnim adesea la Sfinţii Părinţi pentru a desemna înaintarea creştinului în cunoaşterea tainei lui Hristos şi a Sfintei Treimi. Aceasta este mai ales învăţătura unui autor care a avut o foarte profundă influenţă asupra tradiţiei spirituale creştine care îl consideră un dascăl întru totul ortodox: Sfântul Macarie Egipteanul (secolul V). Când omul a ajuns să *guste din bunătatea Domnului şi se desfată de roadele Duhului*, când *i se arată lumina lui Hristos, atunci, încredinţat fiind că are cu el pe Domnul, se bucură cu bucurie mare*[3]; ceea ce s-a realizat tainic şi ca în germen prin Botez, devine manifest. Între prima stare şi cea de a doua, se află întreaga diferenţă ce separă grăuntele de floare, embrionul de adult. Atunci „naşterea de sus" şi filiaţia dumnezeiască adoptivă ajung la realizarea lor deplină[4], şi omul devine cu adevărat un „creştin": *Aceasta înseamnă creştinismul: gustare din adevăr, hrănirea şi potolirea setei cu adevărul*[5]. Adevăraţii creştini nu se deosebesc de restul oamenilor prin aspectul exterior; ei diferă prin această transformare lăuntrică: *Ei au trecut de la moarte la viaţă*, ei *sunt ispitiţi de altă slavă [...]; aceştia au fost răniţi de o altă frumuseţe [...]; pentru că s-au făcut părtaşi ai unei alte bogăţii, trăiesc după omul cel lăuntric şi se împărtăşesc din alt Duh.*[6]

---

[3] Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, trad. rom. C. Cornițescu, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1992, p. 150.

[4] *Ibid.*, p. 220, 353, 355.

[5] *Ibid.*, p. 216.

[6] *Ibid.*, p. 111-112.

Cuvintele ce revin neîncetat în *Omiliile* Sfântului Macarie pentru a exprima semnele distinctive ale acestui al doilea stadiu al vieții creștine sunt sentimentul *(aisthésis)*, gustul (*geusis*), certitudinea profundă *(plérophoria)*, puterea *(dynamis)*, lucrarea sau puterea Duhului *(energia)*. Tot acest vocabular referitor la experiența creștinului este cuprins în pasajul următor: *Gustarea aceasta înseamnă împărtășirea cu puterea Duhului, care lucrează în inimă*[7] cu un sentiment de certitudine. Inima, care în faza precedentă, respingea rugăciunea și împlinirea poruncilor dumnezeiești, merge spre acestea în chip spontan și percepe cu un instinct foarte sigur ceea ce trebuie să facă. Harul a înscris în inimă legile Duhului (cf. *Romani* 8, 2; *Ieremia* 31, 33-34; *Iezechiel* 36, 26-27), împlinind pe deplin taina Noului Legământ. În aceasta constă curăția inimii[8].

Mult mai târziu, în secolul XIV, Sfântul Grigorie Palama va fi un alt mărturisitor al acestui aspect al tradiției Bisericii. El subliniază necesitatea unui efort intens de curățire și a unei rugăciuni arzătoare și neîncetate, pentru a se trezi în noi sensul spiritual care permite omului să ajungă la o anumită experiență a realităților dumnezeiești:

Oamenii nu pot să se unească cu această lumină dumnezeiască și necuprinsă și nu pot să o vadă, decât în cazul când, curățindu-se prin păzirea poruncilor și dedicându-și mintea rugăciunii curate și nemateriale, vor primi puterea mai presus de fire a vederii. Cum vom numi deci această vedere, dacă nu e nici simțire, nici înțelegere? Desigur, nu altfel de cum a numit-o

[7] *Ibid.*, p. 159,
[8] *Ibid.*, p. 183.

Solomon, care a întrecut pe toți înțelepții dinainte de el: este o „simțire intelectuală" și dumnezeiască (*Proverbe* 2, 5, potrivit unei versiuni întrebuințate de Origen).

Împreunarea acestor două cuvinte îndeamnă pe cel care aude de ea să o cugete ca nefiind nici una din cele două: nici simțire, nici înțelegere, căci nici înțelegerea nu e simțire, nici simțirea înțelegere. „Simțirea intelectuală" e cu totul altceva decât amândouă [...] căci în acele momente, într-adevăr, omul vede cu Duhul, nu cu mintea, nici cu trupul. Că de fapt vede, în chip suprafiresc, o lumină ce-i mai presus de lumină, aceasta o știe sigur cel ce o vede; dar cu ce o vede nu-și dă seama atunci și nici nu poate cerceta natura acelui instrument, din pricină că Duhul cu care vede este cu neputință de cercetat [...]. Căci el vede, dar nu cu simțul; însă clar, cum vede simțul cele sensibile; ba chiar mai clar decât ca acela. Iar pe sine se vede în dulceața negrăită a ceea ce vede, ca răpit și ieșit afară, nu numai peste orice lucru și idee de lucru, ci și din sine. Ba, sub puterea extazului, el uită chiar și de rugăciunea către Dumnezeu. Aceasta este ceea ce spune și Sfântul Isaac [...].[9]

Dar descriind această deplină împlinire a cunoașterii creștine, Sfântul Grigorie Palama insistă, în același timp, asupra continuității care o leagă de simpla credință pe care o are orice creștin; epignoza nefiind decât maturitatea credinței: *În ce mă privește, consider că sfânta noastră credință este, într-un anumit sens, de asemenea o vedere a inimii noastre, vedere ce depășește*

[9] Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Triada I, tratatul al 3-lea, Editura Scripta, București, 1993, p. 190-191.

orice simţire şi înţelegere, pentru că ea depăşeşte toate facultăţile sufletului nostru [...]. Există deci o vedere şi o înţelegere a inimii care întrec toate activităţile intelectuale [...]. Prin credinţa adevărată, ieşim din cadrele raţionamentului [...]. Astfel, nu adunând în suflet cunoaşterea (filosofică) a făpturii îl ai pe Dumnezeu, ci îl ai pe Dumnezeu crezând din inimă că Iisus este Domnul, care îşi face sălaş înlăuntrul creştinului prin simplitatea credinţei.[10]

Toţi Sfinţii Părinţi sunt unanim de acord asupra acestui aspect: omul nu poate să Îl cunoască pe Dumnezeu decât în măsura în care Dumnezeu i se descoperă, smulgându-l din limitele facultăţilor sale omeneşti. De aceea progresul în această cunoaştere nu este o problemă de raţionament, de dialectică, de cercetare erudită; este legat în mod esenţial de înaintarea în rugăciune, în viaţa duhovnicească, în dragostea pentru aproapele.

Aceasta nu înseamnă, cu siguranţă, că un creştin care vrea să înainteze în cunoaşterea tainelor credinţei nu trebuie să citească şi să cerceteze Scripturile, sau să citească lucrările Sfinţilor Părinţi, sau să se informeze despre conţinutul tradiţiei creştine; dimpotrivă, toate acestea sunt foarte necesare. Nu este inutil de asemenea, pentru el să aibă o cultură laică, să fi studiat filosofia, istoria dogmelor şi a Bisericii. Dar toate acestea rămân secundare şi nu pot duce decât până la pragul sanctuarului. Dumnezeu nu se descoperă decât unei inimi curate. *Fericiţi sunt cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.*

[10] *Ibid.*, Triada a II-a, tratatul al 3-lea, p. 446-476.

2. Teologul în Biserică

A. Condiția teologului

Noțiunea patristică de „teologie"

Rândurile precedente ne-au permis să precizăm câteva aspecte privitoare la cunoașterea lui Dumnezeu și a tainei mântuirii în Biserică. Am văzut că această cunoaștere nu are deloc ca instrument înțelegerea noastră naturală, ci inima transfigurată prin harul Sfântului Duh, care o face să asculte de Cuvântul lui Dumnezeu transmis prin Biserică. Acceptarea Cuvântului lui Dumnezeu înseamnă credința pe care trebuie să o aibă fiecare creștin. Dar această credință trebuie să crească, sub acțiunea unită a harului Sfântului Duh și a libertății noastre care pune harul în lucrare. Ea devine astfel o înțelegere profundă, o pătrundere plină de bucurie a tainelor lui Dumnezeu.

Este o concepție particulară despre teologie, pe care o găsim, în mod constant, la Sfinții Părinți și care a marcat profund tradiția ortodoxă, cu toate că aceasta a trebuit să facă concesii unei concepții mai „universitare" despre lucrarea teologică. Am cunoscut personal trei teologi ortodocși care se numără printre cei mai mari din vremea noastră: Vladimir Lossky, părintele Iustin Popovici și părintele Dumitru Stăniloae. Trebuie să spun că erau, într-adevăr, din aceeași „seminție" cu Sfinții Părinți. Concepția lor despre teologie rămâne aceeași cu a Sfinților Părinți. Toți trei aveau o viață duhovnicească fervență și luminoasă. În același timp, ei aparțineau în

mod profund vremii lor, cunoscând problemele şi cultura epocii. Prin ei înşişi şi prin ucenicii lor, au exercitat o mare influenţă – mai cu seamă părintele Iustin Popovici în Serbia şi părintele Dumitru Stăniloae în România – asupra renaşterii vieţii creştine din parohii, precum şi asupra vieţii monastice şi asupra învăţământului în facultăţile de teologie.

În Biserica primară, termenul de „teologie" este folosit în trei accepţiuni diferite:

– El poate desemna învăţătura despre Sfânta Treime, deosebită de „iconomie", sau învăţătura despre taina mântuirii. Nu în sensul acesta îl vom folosi mai departe.

– El poate desemna de asemenea stările superioare ale rugăciunii şi ale cunoaşterii lui Dumnezeu; atunci este sinonim cu *teoria*, sau „contemplaţie". În sensul acesta îl găsim la Evagrie Ponticul atunci când spune: *Dacă te rogi cu adevărat, atunci eşti teolog.*[11]

– El mai poate desemna învăţătura despre lucrurile dumnezeieşti, dar presupunând că *adevărata teologie, Cuvântul lui Dumnezeu, trebuie să fie de asemenea, cuvânt care vine de la Dumnezeu*[12], hrănit de experienţă. Putem cita aici, de asemenea, formulele succinte ale lui Evagrie Ponticul: *Cine nu l-a văzut pe Dumnezeu nu poate vorbi despre El*, sau *ştiinţa lui Dumnezeu nu are nevoie de un suflet dialectic, ci de unul dioratic.*[13]

---

[11] Evagrie Ponticul, *Traité sur la prière*, 60. Acest tratat se găseşte şi în *Filocalia*, fiind atribuit Sfântului Nil.

[12] Sfântul Grigorie Teologul, *Discours* 38, 6 (S. C. 358, p. 115).

[13] Evagrie Ponticul, *Centuries* 5, 26 (*PO.* 28, p. 186, 187) şi 4, 90 (*PO.* 28, p. 175).

„Teologia" înțeleasă astfel poate îmbrăca uneori o formă imnică, ea devine cântec inspirat care afirmă minunile lui Dumnezeu. Se pot cita în acest sens două texte relativ puțin îndepărtate în timp – unul este din secolul XI, iar celălalt din secolul XII – dar care aparțin, primul lumii bizantine, al doilea lumii latine; apropierea lor mărturisește despre convergența care exista între cei doi poli ai creștinătății, într-o epocă apropiată încă de schismă.

Primul dintre acestea este portretul lui Nicetas Stethatos făcut părintelui său duhovnicesc Simeon, numit tocmai „Noul Teolog". În ultimii ani ai vieții sale, ne spune el, *Simeon s-a abandonat cu totul contemplărilor și iluminărilor cu care era obișnuit. El a scăpat dincolo de materie și de apăsarea trupului; și el, care niciodată nu s-a separat de Dumnezeu, s-a unit cu Dumnezeu mai deplin, prin minte și duh; limba sa a devenit o limbă de foc, și a început să scrie ca teolog* Imnele Dragostei dumnezeiești. *Contrar voinței sale, mânat de suflul puternic al Sfântului Duh, el descoperă ceea ce a văzut prin descoperire dumnezeiască, ceea ce a contemplat în viziunile sale, când a fost ridicat deasupra naturii omenești. Sub lucrarea focului dumnezeiesc, devenea tot foc de la o zi la alta, tot lumină, dumnezeu prin har și asemenea Fiului lui Dumnezeu. De atunci, persoana lui Dumnezeu Tatăl i-a fost descoperită; el vorbea cu Dumnezeu precum Moise, și călăuzit de degetul lui Dumnezeu, cu cerneala sa a scris ca și pe pietre efectele minunate ale focului dumnezeiesc. Tot atunci a compus discursurile sale apologetice și anti-*

retice atât de puternice, şi s-a împotrivit cu puterea Înţelepciunii, celor care îl contraziceau.[14]

Celălalt text provine dintr-o culegere cisterciană de scrieri hagiografice, *Grande exorde de Cîteaux.* În vreme ce un frate fără carte se apropia de sfârşit, *iată că Duhul Sfânt, care suflă unde voieşte şi când voieşte, i-a iluminat, printr-o minune nouă şi uimitoare, duhul său şi i-a dezlegat limba sa. Acest om de la ţară, care nu a învăţat niciodată să scrie, a început dintr-o dată să vorbească cu uşurinţă în latină, şi a explicat câteva fragmente dificile din Sfânta Scriptură, fără a spune nimic contrar sfintei doctrine [...]. Mai mult, el cânta suave cântece melodioase despre taina sfintei Biserici [...]. De aceea, acestui nou teolog (novus iste theologus), după ce a început cu frica de Dumnezeu, i-a fost dat să ajungă pe culmea înţelepciunii desăvârşite.*[15]

O exigenţă de curăţire

Sfinţii Părinţi revin fără încetare asupra exigenţelor vocaţiei teologului. El trebuie să vorbească din experienţă, şi nu poate face asta decât dacă a intrat într-un proces de curăţire, care implică o practică ferventă a ascezei creştine şi a rugăciunii.

Aşa cum ne avertizează autorul *Omiliilor duhovniceşti* atribuite Sfântului Macarie Egipteanul, *cei care grăiesc cuvinte duhovniceşti (fără să fi gustat din*

---

[14] Nicetas Stethatos, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, trad. I. Hausherr (« Orientalia Christiana », XII, 1928), p. 155.

[15] *Exordium Magnum Cisterciense*, 4, 17, Ed. B. Griesser („Series scriptorum cisterciense", vol. II), Roma, 1961, p. 242-243.

duhovnicie), sunt asemenea unui om care călătoreşte pe vreme de arşiţă pe un câmp pustiu şi făcându-i-se sete îşi închipuie un izvor curgând şi pe sine bând din el, pe când buzele şi limba lui se usucă de sete. Sau se aseamănă unui om care vorbeşte despre miere şi spune că este dulce, fără să fi gustat din ea şi fără să cunoască gradul dulceţii ei.[16]

Această temă este evocată adesea de Sfântul Grigorie Teologul, care stăruie în acelaşi timp asupra calităţilor pe care trebuie să le aibă cei ce ascultă: *Cred că este periculos să accepţi călăuzirea sufletească a altuia sau să te dedici teologiei înainte de a-ţi fi mortificat trupul, atâta cât este cu putinţă, şi înainte de a-ţi fi curăţit îndeajuns înţelegerea şi mintea.*[17] *Nu aparţine tuturor, vouă celorlalţi, să filosofeze despre Dumnezeu. Nu e o calitate ce se câştigă ieftin şi a celor ce se târăsc pe jos. Voi mai adăuga că nu se poate face aceasta totdeauna, nici în faţa tuturor, nici în toate, ci uneori şi în faţa unora şi într-o anumită măsură. Nu aparţine tuturor, ci celor care s-au exercitat şi au fost învăţaţi în contemplaţie şi, înainte de aceasta, celor ce au fost curăţiţi în suflet şi în trup, sau cel puţin se curăţesc într-o anumită măsură. Căci celui necurăţit nu-i este asigurată atingerea de cel curat, precum nici ochiului murdar raza soarelui [...]. Căci trebuie să se ocupe cineva în adevăr cu cunoaşterea lui Dumnezeu, ca, atunci când avem prilej, să şi judecăm (Psalmul 73, 3) cele drepte ale teologiei. Înaintea cui? Înaintea celor pentru care lucrul acesta este serios şi care nu flecăresc cu plăcere ca despre altceva, ca despre cursele de cai şi*

[16] Sfântul Macarie Egipteanul, *Op. cit.*, p. 181-182.

[17] Saint Grégoire le Théologien, *Discours* 20, 1 (*SC* 270, p. 59).

despre teatre şi cântece şi despre cele ale pântecului şi despre cele de sub pântece – care văd şi în aceasta un motiv de desfătare, ca şi în cele contrare acestora, când li se spun.[18]

Harisma teologului

În măsura în care slujirea teologului presupune nu doar experienţa lucrurilor dumnezeieşti, ci şi darul cuvântului, capacitatea, dăruită de Duhul Sfânt, de a le exprima şi a-i învăţa pe alţii, această slujire constituie o harismă particulară în Biserică. Să-l ascultăm în continuare pe Sfântul Grigorie Teologul: *Cu toţii suntem un trup în Hristos, fiecare mădulare ale lui Hristos şi mădulare unii altora. Unii poruncesc şi prezidează, alţii sunt conduşi şi dirijaţi; şi unii şi alţii devin una într-un singur Hristos, aşezaţi împreună şi reuniţi de către acelaşi Duh [...]. Duhul este unul, dar harismele nu sunt egale, pentru că nici cei care primesc Duhul nu sunt egali. Unuia, într-adevăr, îi este dat de Duhul Sfânt un cuvânt de înţelepciune şi de contemplare, altuia un cuvânt de ştiinţă sau de revelaţie, altuia credinţa sigură care nu cunoaşte îndoiala, altuia puterea de a face minuni.*[19]

Această ordine să o respectăm fraţilor; să păstrăm această ordine. Unul să fie urechea, altul limba, un altul mâna, altul alt mădular. Unul să înveţe, altul să fie învăţat, unul să lucreze cu mâinile sale bunuri, pentru a

[18] Sfântul Grigorie Teologul, *Cele cinci cuvântări teologice*, trad. rom. D. Stăniloae, Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 12-13.

[19] Id., *Discours* 32, 11 (SC 318, p. 109).

împărți cu cel care are nevoie și care cere. Unul să conducă și să-și ia această sarcină; altul să fie recunoscut drept datorită slujirii pe care o împlinește [...]. Să nu fim cu toții limbă – este ceea ce are mai multă greutate –; să nu fim profeți cu toții; să nu fim cu toții apostoli; să nu fim cu toții interpreți ai celor ce vorbesc în limbi. Este lucru mare să vorbești despre Dumnezeu; dar e lucru și mai mare să te curățești pentru Dumnezeu.[20]

O slujire eclezială

Primind în Trupul lui Hristos harisma Cuvântului, teologul este un trimis, un reprezentant al lui Dumnezeu, al lui Hristos. La fel cum Hristos, trimis de către Tatăl, nu a făcut și nu a învățat nimic de la Sine, ci doar a repetat ceea ce Tatăl i-a spus Lui (*Ioan* 5, 19-38), la fel cum Duhul Sfânt, trimis de către Fiul de la Tatăl, nu vorbește despre Sine, ci reia ceea ce a auzit (*Ioan* 16, 13), tot astfel teologul trebuie să aibă o grijă extremă să nu facă o lucrare personală, ci să transmită cu fidelitate Cuvântul lui Dumnezeu, așa cum l-a primit în Biserică, fără să adauge sau să lase deoparte ceva. Niciodată el nu trebuie să fie mânat de dorința de a se afirma, printr-un gust personal de a specula asupra vreunui aspect al doctrinei creștine; el nu trebuie să se preocupe decât de nevoile Bisericii, și să fie întru totul în slujba ei.

Această grijă eclezială, această atenție la integritatea mesajului ce trebuie transmis, îl va face pe teolog să nu izoleze sau privilegieze un aspect particular al doctrinei

[20] Id., *Op. cit.*, 32, 12 (SC 318, p. 111).

creştine. Aşa cum foarte corect scria părintele M. Congar, după J. A. Möhler, ceea ce dă doctrinei Sfinţilor Părinţi echilibru şi justeţe este sentimentul că ei raportează toate elementele credinţei la esenţialul creştinismului, care este Taina Mântuirii, nedespărţită de revelaţia treimică[21]. Este ceea ce dă creştinismului Sfinţilor Părinţi, cum a simţit atât de bine Möhler, bogăţia şi frumuseţea, şi face din el un *creştinism viu, proaspăt şi deplin [...]. Creştinismul complet, plin de viaţă şi de prospeţime.*[22]

Teologia ortodoxă se situează astfel într-o continuitate vie cu Părinţii Bisericii. Un călugăr catolic vorbea recent cu oarecare insistenţă despre *aceşti fraţi separaţi care au devenit pentru noi Părinţii Bisericii.* A nu vedea în ei decât martorii unei stări, depăşite astăzi, din istoria creştinismului ar sfărâma catolicitatea conştiinţelor de-a lungul timpului. Un teolog ortodox preocupat să vorbească „în Biserică" nu poate să se distanţeze de ei. Ei rămân şi astăzi norma şi regula conştiinţei Bisericii.

În fine, sensul eclezial care trebuie să îl însufleţească pe teolog îl va face foarte atent la aspectul ierarhic al Bisericii, şi îl va determina să respecte prerogativele episcopatului, responsabil de tot ce priveşte vestirea Cuvântului lui Dumnezeu în Biserică, şi căruia îi aparţine rolul de a defini sinodal dogma. Cum spunea deja Sfântul Ignatie Teoforul, fără episcop

---

[21] Cf. M. Congar, „L'esprit des Pères d'après Möhler", în *Esquisses du Mystère de l'Eglise* („Unam Sanctum" 8), p. 140-141.

[22] J.-A. Möhler, *Le principe de l'Unité*, citat în D. O. Rousseau, *Le sens du culte et son unité dans l'Eglise d'Orient*, în „Irénikon", 23 (1950), p. 50.

şi ierarhia Bisericii, *nu se poate vorbi despre Biserică.*[23] *Nimeni să nu facă în afară de episcop ceva din cele ce aparţin Bisericii.*[24]

Nimic nu este mai contrar unei juste noţiuni de slujire a teologului decât ideea unui „magister al teologilor", aşa cum l-a înţeles în secolul trecut J. Döllinger, şeful grupului ce s-a opus Conciliului Vatican I: *Teologia este puterea în faţa căreia, în cele din urmă, toţi trebuie să se închine, atât conducătorii Bisericii cât şi deţinătorii puterii !*[25]

B. Menirea teologului

Prezentarea tainei credinţei

Principala menire a teologului este aceea de a prezenta taina credinţei, de a-i da înţelesul, de a face să reiasă semnificaţia şi de a scoate la iveală toate bogăţiile pe care le cuprinde.

Cum Cuvântul lui Dumnezeu este consemnat în primul rând în Sfânta Scriptură, inspirată de Duhul Sfânt, teologul va trebui să rămână întotdeauna într-un contact strâns cu aceasta. Însă el nu este un simplu istoric al gândirii, pentru care Scriptura nu mărturiseşte decât despre concepţii religioase ale unor epoci foarte îndepărtate în timp. Om al credinţei, el ştie şi trebuie să

[23] Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Tralieni*, 3, 1 (SC 10, p. 113), trad. rom. D. Fecioru, în col. „Scrierile Părinţilor Apostolici", PSB 1, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p. 171.

[24] Id., *Către Smirneni*, VIII, 1 (SC 10, p. 163), în ed. cit., p. 184.

[25] J. Döllinger, citat de J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianz*, Paris, 1952, p. 65, nota 1.

arate că acest cuvânt este mereu actual, că rămâne viu şi eficace pentru Biserica de astăzi.

Deoarece Cuvântul lui Dumnezeu, aşa cum a fost înţeles şi pus în lucrare de Biserică (mă refer mai ales la unanimitatea Bisericii din primele zece secole, în toate aspectele esenţiale), este singura sursă de cunoaştere a tainei lui Dumnezeu, teologul nu va analiza Cuvântul lui Dumnezeu pentru a înţelege mai mult decât a găsit potrivit Dumnezeu să ne dezvăluie. Orice teolog ar trebui să recitească din când în când admirabilul tratat al Sfântului Ioan Gură de Aur *Despre necuprinderea lui Dumnezeu*, adresat acelor teologi necumpătaţi care erau eunomienii în secolul IV. Putem citi aici: *Când Dumnezeu descoperă un adevăr, cuvântul Său trebuie primit cu credinţă, fără să amestecăm cu îndrăzneală căutări iscoditoare [...]. Ceea ce înţelepciunea profană a fost incapabilă să găsească, nebunia întru Hristos a obţinut, din fericire; aceasta a alungat întunericul de pe pământ şi a adus lumina cunoştinţei. Dar ce înseamnă să fii nebun întru Hristos? Înseamnă să ne îmblânzim propriile gânduri, când divaghează în contratimp, înseamnă să ne golim şi să ne eliberăm duhul de ştiinţa profană pentru a putea, când va fi vorba să primim învăţătura lui Hristos, să-l oferim disponibil şi curat cuvintelor dumnezeieşti pe care trebuie să le primească. Când Dumnezeu ne descoperă un adevăr ce nu trebuie să fie obiectul unei cercetări iscoditoare, trebuie să-l primim cu credinţă. Privitor la asemenea descoperiri, a voi să le cercetezi cauzele, a verifica, a căuta să afli cum se vor realiza, este atitudinea unui suflet plin de obrăznicie şi îndrăzneală [...]. Când vorbeşte Dumnezeu, nu trebuie puse în joc raţionamente (logismoi), nici*

pretextată înlănțuirea de cauze (pragmaton akolutia) sau legea ineluctabilă a naturii (physeos anagke), și nimic asemănător, pentru că puterea cuvântului dumnezeiesc este deasupra acestora, și nu poate fi oprită de vreun obstacol.[26]

De aceea, teologul, fără a respinge de tot raționamentele sau termenii filosofici, trebuie să-i întrebuințeze cu multă atenție. De aceea teologia ortodoxă s-a arătat întotdeauna reținută față de metoda scolastică, așa cum a fost elaborată de către teologii latini în Evul Mediu.

Există un bun exemplu privitor la modul în care procedează teologii scolastici medievali, în elaborarea dogmei Sfintei Treimi. Pentru a încerca să explice cum pot fi consubstanțiale trei persoane, ei au definit Persoanele dumnezeiești prin categoriile aristotelice de relație: Persoanele dumnezeiești sunt *relații de origine subzistentă* în sânul unicei naturi divine. Fiul se deosebește de Tatăl și Tatăl de Fiul pentru că unul dă naștere, iar celălalt este născut. Duhul Sfânt se deosebește de Tatăl și Tatăl de Duhul Sfânt, pentru că unul purcede din celălalt, în vreme ce celălalt îl face să purceadă. Dar când această opoziție de relații de origine nu poate fi stabilită, totul este comun între persoane și nu se pot stabili deosebiri între ele. De aceea, pentru a putea deosebi Duhul Sfânt de Fiul, trebuie să se stabilească o opoziție de relații de origine, și se spune: Duhul Sfânt purcede de la Fiul, cum purcede de la Tatăl, și Fiul îl face să purceadă. Dar cum nu există opoziție de relație între Tatăl și Fiul în ce privește purcederea Duhului Sfânt, se va spune de asemenea că Tatăl și Fiul nu

[26] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 2, 57-120 (*SC* 28, p. 147-153).

alcătuiesc decât un singur principiu al acestei procesiuni; Duhul Sfânt, spun ei, purcede de la Tatăl şi de la Fiul ca *dintr-un singur principiu*. Şi pentru că în ordinea dintre Persoane, în sânul Sfintei Treimi, Tatăl este primul, se va spune că Duhul Sfânt purcede *principaliter* (cu titlul de prim principiu) de la Tatăl, sau că purcede de la Tatăl prin Fiul (reluând o expresie patristică deturnată de la sensul originar).

O asemenea teologie trinitară, al cărei rezumat l-am prezentat, este o capodoperă de dialectică. Ea are îndrăzneala genială a catedralelor gotice. Şi este irefutabilă, din momentul în care a fost admis primul său postulat: validitatea aplicării Persoanelor Sfintei Treimi a categoriilor aristotelice, şi legitimitatea unui raţionament riguros aplicat adevărurilor revelate. Recent încă, părintele M. Congar spunea că de se va renunţa la *filioque*, tot edificiul teologiei trinitare catolice se va nărui.

Dar teologia ortodoxă contestă tocmai validitatea aplicării riguroase a categoriilor filosofice şi a raţionamentului la ceea ce ţine de credinţă. Ea consideră chiar că această construcţie atât de riguroasă din punct de vedere dialectic contrazice datele Scripturii şi ale Tradiţiei, care ne învaţă că doar Fiul este născut din Tatăl, şi că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl.

Dacă deschizi volumele enorme ale teologilor scolastici din secolele XVI sau XVII, rămâi stupefiat când vezi ce au ajuns să deducă din dogmă, amestecând aici raţiunea omenească. Teologul ortodox va prefera să ţină seama de sfatul Sfântului Grigorie Teologul: *Dacă vei binevoi să asculţi sfatul meu de teolog, prea timid pentru gustul tău, te vei mărgini la ceea ce ţi-a fost dat*

să pricepi; iar pentru ceea ce îți scapă, vei face din aceasta subiect de rugăciune și de nădejde pentru dincolo.

Cunoașterea lui Dumnezeu este cel mai minunat dintre lucruri; dar cum noi încă nu deținem decât o parte infimă, să ne deprindem pentru restul să facem aici pe pământ obiectul mai cu seamă al aspirațiilor noastre, și să ne mulțumim a nu le recolta decât dincolo, în vederea desăvârșită a Prea Sfintei Treimi, deplina recompensă a strădaniilor noastre.[27]

Sensul tainei, al caracterului apofatic (de negrăit) al adevărurilor de credință nu îl va incita totuși niciodată pe teolog să relativizeze formulările adevărurilor de credință și definițiile sinoadelor. Desigur, cuvintele nu formulează niciodată taina în mod adecvat, ele nu îi epuizează conținutul. Dar formulările adevărurilor de credință primite în Biserică nu sunt totuși ținte aproximative care ar orienta doar spre taine fără să le exprime cu adevărat, nu sunt metafore și simboluri evocând realități inexprimabile. Ele au un sens propriu, și trebuie păstrate cu rigoare. Un teolog ortodox nu va putea spune niciodată că toate cunoștințele noastre referitoare la tainele dumnezeiești sunt atât de neputincioase și de nepotrivite încât niciuna nu poate fi considerată întru totul adevărată, și că, prin urmare, formulări chiar contradictorii pot să fie adevărate în același timp. De aceea Sfinții Părinți nu au ezitat niciodată să-și pună viața în joc pentru corectitudinea formulărilor doctrinare. Un sfânt precum Atanasie al Alexandriei a cunoscut pentru aceasta cinci exiluri, Hilaire de Poitiers a fost exilat și el, Sfântul Maxim Mărturisitorul a avut limba

[27] Sfântul Grigorie Teologul, *Discursul* 20, 12 (SC 270, p. 81-83).

smulsă şi mâna tăiată, şi atâţia alţii au suferit torturi şi moartea pentru dogmele de credinţă. Sfântul Grigorie Teologul spunea despre cuvântul teologului că trebuie să fie tăios ca o sabie şi în acelaşi timp atrăgător ca un iubit. Despre el un autor contemporan a putut scrie: *Nu va fi în cele din urmă spus îndeajuns în ce măsură Sfântul Grigorie este conştient de importanţa formulărilor de credinţă, mai ales de cele care au fost hotărâte în mod solemn. Preocupat desigur să menţină buna înţelegere a sufletelor în milostenie, este încă şi mai important de păstrat ceea ce îi este condiţie: unitatea duhovnicească în adevăr.*[28]

Totuşi, teologul nu va trebui să se transforme în vânător de erezii, permanent gata să-l suspecteze de greşeală pe celălalt. El se va strădui tot timpul să discearnă, sub forma unor expresii poate diferite, identitatea de doctrină. Sfântul Grigorie Teologul spunea despre Sfântul Atanasie: *Ceea ce mi s-a părut mai admirabil la el, şi ceea ce rămâne vrednic de imitat, este activitatea sa de împăciuitor. O neînţelegere pur verbală, o chestiune de silabe, care se datora sărăciei limbii latine risca – ar trebui să râdem sau să plângem – să rupă unitatea lumii creştine. Atunci Sfântul Atanasie aduna cele două părţi şi le acorda o audienţă. Găsind că de fapt sunt de acord, fără nici o divergenţă profundă, el punea capăt conflictului, lăsându-i fiecăruia terminologia, dar îngrijindu-se să le pună de acord prin unitatea doctrinei.*[29]

---

[28] J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, Paris, 1952, p. 63.

[29] Saint Grégoire le Théologien, *Discours* 21, 35 (SC 270, p. 187).

De-a lungul acestei expuneri nu am avut prilejul să vorbesc despre monahism, nici despre funcţia doctrinară ce i-ar reveni. Călugărul, de fapt, nu se află de partea acelora care îi învaţă pe alţii, ci de partea celor care ascultă Cuvântul şi trebuie să îl păstreze în inima lor. De-a lungul marilor lupte doctrinare din secolul IV, nu este rar cazul unor călugări care au intervenit în mod nepotrivit şi cu un zel pe cât de ardent pe atât de neinspirat. Sfinţii Părinţi, deşi au apreciat modul lor de viaţă, nu au ezitat să îi invite să rămână la locul lor în Biserică. Pentru astfel de zeloşi indiscreţi se potrivesc cuvintele Sfântului Grigorie Teologul: *Arătaţi-vă evlavia nu în desele referiri la Dumnezeire, ci într-o tăcere religioasă. Fiţi încredinţaţi că întotdeauna este mai periculos să vorbeşti decât să asculţi şi că prin urmare este mai avantajos să înveţi decât să propovăduieşti adevărul lui Dumnezeu. Lăsaţi dar pe seama iconomilor Cuvântului explicarea aprofundată a acestor chestiuni; pentru voi, cucernicia să se traducă mai puţin prin cuvinte şi mai mult prin lucrare.*[30]

Dimpotrivă, atunci când călugării au fost ridicaţi la treapta sacerdoţiului, sau au avut un rol doctrinar recunoscut de către cei mai de seamă reprezentanţi ai ierarhiei apostolice, ei au putut să se considere pe bună dreptate chemaţi să participe la apărarea credinţei şi la propovăduirea dreptei credinţe; au făcut aceasta cu luciditate şi curaj Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Damaschinul, Sfântul Teodor Studitul, Sfântul Grigorie Palama înainte de a fi episcop. Viaţa lor călugărească i-a pregătit să devină „teologi" în toată puterea cuvântului.

[30] Id., *Op. cit.*, 3, 7 (SC 247, p. 251-253).

Voi încheia prin aceste cuvinte ale Sfântului Grigorie Palama: *Oare nu unul este Învățătorul nostru, Hristos (Matei XXIII, 10)? [...] Cum vom umbla deci noi la elini și la egipteni, ca să învățăm de la ei ceva mântuitor? Cunoștința noastră de Dumnezeu laudă pe Dumnezeu ca Învățător; nu înger, nu om, ci Însuși Domnul ne-a învățat și ne-a mântuit pe noi (Isaia LXIII, 9). Noi nu mai cunoaștem pe Dumnezeu din asemănări, iar așa este cunoștința lui Dumnezeu din făpturi. Acum însă „s-a arătat viața care era la Tatăl și s-a arătat nouă" (1 Ioan I, 2); ne-a vestit nouă că „Dumnezeu este lumină și nici un întuneric nu se află în El" (1 Ioan I, 5); iar pe cei ce au crezut Lui, i-a făcut fii ai luminii (Efeseni V, 8). „Și așa s-a arătat ce vom fi"; „că de se va arăta, vom fi asemenea Lui; pentru că îl vom și vedea pe El precum este" (I Ioan 3, 3).*[31]

[31] Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*, în „Filocalia" vol. 7, trad. rom. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic, București, 1977, p. 323-324.

Capitolul II: **Dumnezeu cunoscut şi necunoscut**

Cartea *Faptelor Apostolilor* ne povesteşte că, atunci când apostolul Pavel a venit la Atena pentru a vesti Evanghelia, a fost invitat să ia cuvântul în Areopag, în apropiere de Acropole. El şi-a interpelat auditoriul astfel: *Bărbaţi atenieni, în toate vă văd că sunteţi foarte evlavioşi. Căci străbătând cetatea voastră şi privind locurile voastre de închinare, am aflat şi un altar pe care era scris: „Dumnezeului necunoscut". Deci Cel pe Care voi, necunoscându-L, Îl cinstiţi, pe Acesta Îl vestesc eu vouă. Dumnezeu, Care a făcut lumea şi toate cele ce sunt în ea, Acesta fiind Domnul cerului şi al pământului, nu locuieşte în temple făcute de mâini, nici nu este slujit de mâini omeneşti, ca şi cum ar avea nevoie de ceva, El dând tuturor viaţă şi suflare şi toate [...]. Căci în El trăim şi ne mişcăm şi suntem, precum au zis şi unii dintre poeţii voştri: „căci al Lui neam şi suntem"* (*Fapte* 17, 22-28).

Dar Sfântul Apostol Pavel a început apoi să vorbească despre Învierea lui Hristos şi despre Judecata

care va veni: *Şi auzind despre învierea morţilor, unii l-au luat în râs, iar alţii i-au zis: „Te vom asculta despre aceasta şi altădată" [...]. Iar unii bărbaţi, alipindu-se de el, au crezut, între care şi Dionisie Areopagitul şi o femeie cu numele Damaris, şi alţii împreună cu ei* (*Fapte*, 32-34).

1. Tradiţia dionisiacă

Despre acest personaj numit Dionisie Areopagitul, Noul Testament nu spune nimic mai mult. Potrivit tradiţiei, el este primul (sau al doilea) episcop al Atenei şi primul episcop al Parisului. Sub numele său a ajuns până la noi un ansamblu de scrieri de o mare bogăţie doctrinală. Dar nici un istoric nu mai susţine astăzi autenticitatea acestor scrieri şi nici episcopatul parizian al Areopagitului. În forma lor actuală, aceste texte sunt opera unui necunoscut genial din secolul V sau VI care, văzând în Dionisie un atenian instruit, convertit prin discursul din Areopag unde Sfântul Apostol Pavel a expus credinţa creştină folosindu-se de teme ale gândirii elenistice privitoare la divinitate, i-a atribut, în maniera unui istoric antic ce recompune discursurile unui personaj ilustru, o învăţătură care constituie cea mai remarcabilă „împlinire" creştină pe care o deţinem privind concepţiile şi experienţele înţelepciunii antice greceşti.

Cei mai siguri reprezentanţi ai teologiei ortodoxe – precum Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Grigorie Palama în mod particular – au văzut întotdea-

una în Dionisie, oricare ar fi identitatea lui reală, un fidel purtător de cuvânt al Tradiţiei, care nu a făcut decât să exprime într-o modalitate mai elaborată doctrina Părinţilor secolului IV: Sfântul Vasile al Cezareei, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Grigorie Teologul şi Sfântul Ioan Gură de Aur. El trebuie interpretat, aşadar, reaşezându-l în acest context.

Una din ideile esenţiale ale doctrinei lui Dionisie – singura asupra căreia voi stărui aici – este aceia că există două căi pentru a-l cunoaşte pe Dumnezeu. Una este calea negativă sau „apofatică", prin care negăm tot ceea ce nu este Dumnezeu, îndepărtând de la El chiar perfecţiunile cele mai imateriale care se găsesc în creaturi: Dumnezeu nu este nimic din toate acestea, iar noi trebuie să ne golim gândirea de aceste lucruri, pentru a-L cunoaşte, tocmai prin această necunoaştere care se află dincolo de orice raţiune. Cealaltă este calea afirmativă sau „catafatică", prin care Îi atribuim lui Dumnezeu nume şi calificative împrumutate de la creaturi, încercând pe cât posibil să le curăţim de imperfecţiunile pe care le comportă realizările lor create. Aceste două căi sunt necesare pentru a-L cunoaşte pe Dumnezeu atâta cât ne este cu putinţă, calea negativă nu este considerată însă mai puţin bună.

Această învăţătură nu poate fi înţeleasă în adevărata ei semnificaţie, decât dacă ţinem seama de un anumit număr de noţiuni, comune întregii tradiţii creştine ortodoxe. Altminteri am risca să rătăcim în grave contrasensuri.

2. Presupoziții teologice

Trebuie să reamintim mai întâi că, pentru tradiția ortodoxă, Dumnezeu este un Dumnezeu personal, sau mai exact tri-personal, ceea ce exclude din noțiunea de Dumnezeu orice idee de individualitate. Tatăl, Fiul și Sfântul Duh nu sunt „indivizi" de natură divină, așa cum trei porumbei, spre exemplu, sunt „indivizi" având fiecare trăsăturile lor distincte. Nu există trei Dumnezei, ci un Dumnezeu unic, care este Sfânta Treime. Dumnezeu Tatăl este Izvorul Dumnezeirii; El comunică veșnic tot ceea ce este Cuvântului (în limba greacă: *Logos*) pe care Îl naște și Duhului Sfânt care purcede din El. Toți trei, Tatăl, Cuvântul și Duhul, sunt subiecți ireductibili Unul la Celălalt, „persoane" distincte, dar între Care domnește o transparență totală, o comuniune totală. Toate trei au totul în comun, în afară de existența lor personală; Sfânta Treime este o non-triplicitate; Cei Trei sunt un singur Dumnezeu. Teologia trinitară a introdus astfel în gândirea creștină o noțiune originală despre persoană, care își găsește aplicație și în domeniul uman: atât timp cât omul are o concepție individualistă despre singularitatea sa, el nu și-o poate apăra decât diferențiindu-se de alții, cu riscul de a le deveni în final străin și de neînțeles și de a se închide în egoul său, sau în acela al grupului său (căci există un individualism colectiv). Persoana, dimpotrivă, poate fi cu desăvârșire ea însăși, fiind întru totul asemănătoare altora; ea se diferențiază nu apropriindu-și caractere particulare, ci fiind într-un mod personal unic ceea ce sunt toți ceilalți.

Persoana este, în primul rând, comuniune şi participare. Acesta este sensul în care un gânditor ortodox a putut afirma că *programul nostru social este Sfânta Treime.*

Acest Dumnezeu tri-personal este Cel-întru-totul-altceva, Cel care se află dincolo de toate. În esenţa Sa, în profunzimea tainei Sale, nu poate fi cunoscut decât de El Însuşi şi nici o creatură nu va putea avea vreodată o cunoaştere adecvată în legătură cu El. Dar Dumnezeul transcendent, în iubirea sa, care este unul din numele revelate ale fiinţei Sale, a dorit să iasă într-un fel din Sine Însuşi, să Se manifeste şi să Se ofere spre comuniune creaturilor pe care le-a adus în mod liber la existenţă şi care nu subzistă decât în El şi prin El.

În acest mod teologia ortodoxă a fost călăuzită să distingă în Dumnezeu, pe de-o parte, esenţa divină în transcendenţa Sa absolută, şi pe de altă parte, ceea ce Dumnezeu binevoieşte să manifeste şi să comunice liber creaturilor Sale –, fără a separa în vreun fel aceste două moduri de existenţă a fiinţei divine şi fără a face din acestea „părţi" ale lui Dumnezeu. Strălucirea esenţei divine corespunde la ceea ce Dionisie denumeşte „puterile" (*dynameis*) Sfintei Treimi, iar alţi Părinţi ai Bisericii numesc „energiile" divine. Ea este veşnică şi necreată, dar se află la originea creaţiei şi a transfigurării universului.

Energiile divine se află la începutul şi la sfârşitul creaţiei deoarece, potrivit teologiei ortodoxe, fiecare creatură este reflectarea şi manifestarea nu a unei „idei" divine care şi-ar avea fundamentul în însăşi esenţa divină (aşa cum gîndea Fericitul Augustin, urmat de teologia latină), ci a unei voinţe divine prin care

Dumnezeu a decis liber, din veşnicie, că fiecare fiinţă adusă la existenţă la un moment dat va avea o anumită natură şi va fi chemată să realizeze un anumit destin. „Arhetipurile" creaturilor se situează deci în această sferă a energiilor divine, a strălucirii necreate a esenţei divine.

Creaturile raţionale, în ce le priveşte, sunt chemate să participe conştient şi cu consimţământul voinţei lor la această strălucire dumnezeiască, pentru a fi transfigurate prin lumina necreată care izvorăşte din Sfânta Treime, aşa cum fierul este pătruns şi adus la incandescenţă prin foc. Întrepătrunderea energiei divine necreate cu voinţa omului care o primeşte liber, acest „amestec" al luminii lui Dumnezeu cu omul, pe care ea îl transfigurează până în trupul său, are ca efect stabilirea unei uniuni între Dumnezeu şi om, uniune care aboleşte orice exterioritate, orice „dualitate", dar păstrează întru totul distincţia naturilor şi a persoanelor; în acelaşi timp, ea uneşte între ei oamenii astfel transfiguraţi, într-o comuniune totală a persoanelor eliberate de orice „voinţă proprie", de individualitatea lor, de *ego*-ul lor. Începută de acum în toţi cei care au atins plinătatea vieţii creştine, această îndumnezeire prin energiile divine nu va ajunge la împlinirea sa ultimă decât în viaţa de apoi, în ceasul Învierii din urmă.

3. Cele două căi ale cunoaşterii lui Dumnezeu

Aceste explicaţii, puţin cam lungi şi anevoioase, erau necesare pentru înţelegerea învăţăturii Sfântului Dionisie despre cunoaşterea şi necunoaşterea lui

Dumnezeu. Iată mai întâi două dintre textele sale fundamentale:

Pe lângă acestea trebuie cercetat cum cunoaştem noi pe Dumnezeu, care nu este nici inteligibil, nici sensibil, nici în general ceva din cele ce sunt? Nu cumva e drept să spunem că pe Dumnezeu îl cunoaştem nu din firea lui (căci aceasta este necunoscută şi mai presus de orice raţiune şi minte), ci din ordinea tuturor celor ce sunt, ca proiectate din El; şi având chipurile şi asemănările modelelor lor dumnezeieşti, urcăm prin putere dincolo de toate, pe calea şi ordinea lor, prin negarea şi depăşirea tuturor, la cauza tuturor? De aceea se şi cunoaşte Dumnezeu în toate şi în afară de toate. Şi Dumnezeu se cunoaşte prin cunoştinţă şi necunoştinţă; şi vom avea despre El şi înţelegere şi cuvânt şi ştiinţă şi atingere şi simţire şi opinie şi închipuire şi nume şi toate celelalte; dar nici nu se înţelege, nici nu se spune, nici nu se numeşte. Şi nici nu este ceva din cele ce sunt, nici nu se cunoaşte în ceva din cele ce sunt. Şi este toate în toate şi nimic în nimic şi se cunoaşte de toţi în toate şi de nimeni în nimic. De fapt acestea le spunem în chip drept despre Dumnezeu şi e lăudat din toate cele ce sunt după analogia cu toate, a căror cauză este. Dar are loc şi cea mai dumnezeiască cunoaştere a lui Dumnezeu, cunoscută prin necunoaştere, într-o unire mai presus de minte, când mintea, depăşindu-se de toate cele ce sunt, apoi părăsindu-se şi pe sine, se uneşte cu razele supraluminoase, fiind luminată (de acolo şi acolo) de adâncul de nepătruns al înţelepciunii.[1]

[1] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile Dumnezeieşti*, VII, 3, trad. D. Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p. 164.

Într-un alt pasaj, citim: *Deci, cum s-a spus, despre această dumnezeire mai presus de ființă și ascunsă, nu se cuvine a se grăi, nici a se cugeta ceva, afară de cele spuse nouă din Sfintele Scripturi. Și de fapt, deoarece ea însăși ne-a predat despre Sine cu bunătate în dumnezeieștile Scripturi cunoștința și vederea (spirituală) a ceea ce este, ea este neapropiată tuturor celor ce sunt, ca una ce e ridicată peste toate în mod supraființial. [...] Dar binele nu stă necomunicat, în general, nici uneia din cele ce sunt. Căci, raza lui fiind mai presus de ființă, ca una ce e întemeiată statornic în sine, se arată cu bunătate, prin iluminări corespunzătoare, fiecăreia din cele ce sunt și atrage spre vederea lui și spre împărtășirea de el și spre asemănarea cu el.*[2]

În aceste texte, Sfântul Dionisie Areopagitul ne învață faptul că, deși pe de-o parte Dumnezeu rămâne pentru totdeauna de necunoscut și inaccesibil în taina esenței sale, a dorit, așa cum spuneam mai sus, să Se comunice și să Se manifeste. Această manifestare, care culminează cu întruparea Cuvântului și în dăruirea Duhului Sfânt oamenilor, face posibilă o cunoaștere pozitivă a lui Dumnezeu. O teologie afirmativă este posibilă deoarece universul creat își are fundamentul în gândirea și libera voință veșnică ale lui Dumnezeu, deoarece creația este un imens rug aprins unde se reflectă ordinea necreată a energiilor divine care strălucesc din esența Sa. Tot așa cum reprezentarea plastică a divinului, icoana, nu a devenit posibilă decât prin întruparea Cuvântului, formulările pozitive privind divinitatea nu sunt legitime decât prin faptul că Dumnezeu ne-a vorbit prin creația Sa, prin profeții Săi și prin

[2] *Ibid.*, I, 2, p. 135-136.

Cuvântul Său întrupat. Acesta este de altfel motivul pentru care, aşa cum ne aminteşte Dionisie, formulările teologice trebuie să rămână cât se poate de sobre, cât mai aproape de înseşi expresiile Sfintei Scripturi. Acesta este şi motivul pentru care teologia afirmativă nu se va putea reduce niciodată la un simplu exerciţiu de virtuozitate dialectică, ci va cere o curăţire a inimii, indispensabilă pentru a putea, din perspectiva noastră interioară, să percepem flacăra prezenţei divine în toate creaturile, în evenimentele istoriei şi ale Sfintei Scripturi.

Dar Dionisie adaugă, pe de altă parte, că *cea mai dumnezeiască cunoaştere a lui Dumnezeu este cunoscută prin necunoaştere, într-o unire mai presus de minte.* Aceste cuvinte ne pun pe calea adevăratei semnificaţii a teologiei negative.

4. Teologia apofatică

Desigur, aşa cum există o teologie afirmativă pur intelectuală, care se reduce la un joc al conceptelor, poate exista o teologie apofatică ce se reduce la un simplu exerciţiu dialectic constând din negarea, în ce-l priveşte pe Dumnezeu, a tuturor perfecţiunilor create şi proclamarea acestora ca fiind invizibile, inefabile şi insesizabile. Această concepţie despre teologia negativă era cea a adversarilor Sfântului Grigorie Palama, în secolul XIV. Dar, aşa cum le obiecta acestora Sfântul Grigorie, o asemenea teologie *stă în puterea oricui voieşte şi nu înalţă sufletul [...]; desface ce-i drept,*

cugetarea de celelalte lucruri, dar unirea cu cele de dincolo n-o poate realiza.[3]

Nu aceasta este adevărata gândire a lui Dionisie. El îşi invită de fapt ucenicul să Îl cunoască pe Dumnezeu *prin necunoaştere, într-o unire mai presus de minte.* Aceasta înseamnă a spune că adevărata teologie apofatică se identifică cu unirea mistică, cu pătrunderea omului de către energiile divine care îl transfigurează. O asemenea „unire" este o cunoaştere negativă a lui Dumnezeu în două înţelesuri.

Mai întâi, pentru că ea nu este nici o percepţie sensibilă, nici o înţelegere raţională a obiectului său, ci o „simţire duhovnicească" care transcende orice mod natural de cunoaştere. Este vorba aici despre o experienţă „trăită" a transcendenţei divine: *într-adevăr, omul vede cu Duhul, nu cu mintea, nici cu trupul; că de fapt vede, în chip suprafiresc, o lumină ce-i mai presus de lumină [...]. Iar pe sine se vedea, în dulceaţa negrăită a ceea ce vedea, ca răpit şi ieşit afară, nu numai peste orice lucru şi idee de lucru, ci şi din sine.*[4]

Şi mai este astfel deoarece, în această unire, sufletul experimentează faptul că, dacă participă la lumina dumnezeiască, participarea sa trebuie să crească fără încetare şi nu este niciodată împlinită. Fiecare grad de participare în acelaşi timp satisface capacitatea actuală a sufletului şi dezvoltă în el o nouă dorinţă, şi aceasta fără sfârşit, pentru că esenţa dumnezeiască transcende întotdeauna participările dăruite creaturilor. În această dorinţă ce renaşte veşnic, sufletul experimentează, într-o

[3] Dumitru Stăniloae, *Viaţa şi învăţătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 191.
[4] *Ibid.*

modalitate cu totul negativă, transcendenţa esenţei dumnezeieşti: *în aceasta constă adevărata cunoaştere a Celui căutat: că a-L cunoaşte stă chiar în faptul de a nu-L cunoaşte. Pentru că Cel căutat e mai presus de orice cunoaştere, înconjurat din toate părţile de necuprinsul Lui, ca de întuneric.*[5]

Dacă în aceasta unire cu caracter spiritual şi mistic constă cunoaşterea apofatică a lui Dumnezeu, este evident că nu speculaţia intelectuală este calea care ne va conduce acolo, ci curăţia inimii, smerenia şi rugăciunea neîncetată. Este ceea ce ne aminteşte Sfântul Grigorie Palama într-un pasaj al *Triadelor sale pentru apărarea sfinţilor isihaşti (I, 3, 52)*, cu care voi încheia această expunere:

Această luminare o poate primi deci numai inima curată; toate cele ce se spun însă şi se cunosc despre Dumnezeu, le primeşte şi inima necurată. E clar prin urmare că această luminare este mai presus de raţiune şi de cunoştinţă, chiar de-o numeşte cineva şi înţelegere, ca una ce e dată de minte prin Duhul Sfânt, totuşi se gândeşte la altfel de înţelegere, la ceva duhovnicesc, ce nu încape nici chiar în inimile credincioşilor, dacă nu se curăţesc prin fapte. De aceea, însuşi Cel ce a văzut şi dă putinţa de a vedea, adică Dumnezeu, lumina inimii curate, zice: „Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Matei 5, 8). Cum sunt deci aceştia de aceea fericiţi, dacă vederea de care e vorba este cunoştinţa pe care o avem şi noi cei necurăţiţi? Bine a zis aşadar acela care

[5] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, trad. rom. D. Stăniloae şi I. Buga, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1982, p. 73.

a fost luminat (Sfântul Ioan Scărarul 1, c) şi a descris această luminare, că „Lumina nu este cunoştinţă, ea e lucrare negrăită, văzută nevăzut, nu sensibil; şi înţeleasă neştiut, nu raţional".

S-ar mai putea adăuga şi altele. Dar mă tem să nu fie şi acestea de prisos. Căci cum spune acelaşi sfânt: „Cel ce vrea să descrie cu cuvinte simţirea şi lucrarea luminării dumnezeieşti celor ce n-au gustat-o, e asemenea celui ce vrea să descrie cu cuvinte dulceaţa mierii, celor ce n-au gustat-o".[6]

[6] Dumitru Stăniloae, *Op. cit.*, p. 213-214.

Capitolul III:
Creaţi după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu

1. Omul, chip al lui Dumnezeu

Textul fundamental al antropologiei creştine este împrumutat din *Facere* 1, 26: *Şi a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul şi asemănarea noastră"*. Sfinţii Părinţi au oferit adesea o interpretare devenită clasică în teologia ortodoxă.

Chipul scapă oricărei definiţii, dar poate fi caracterizat ca şi o capacitate de a participa la natura divină. Această capacitate este deja înscrisă în natură, dar ea devine cu adevărat efectivă prin harul botezului. Nu este vorba decât despre o capacitate iniţială, de un germen chemat să se dezvolte prin conlucrarea dintre libertatea noastră şi harul divin.

Chipul rezidă formal în suflet, dar nici trupul nu îi este străin, pentru că el este chemat să participe la îndumnezeirea sufletului.

Prezența chipului divin în om se manifestă prin tendința spontană către Dumnezeu și către binele care există în el și prin libertatea de alegere pe care o are, libertate provenită din non-determinarea voinței sale cu privire la bunurile particulare: omul are în el însuși o deschidere înspre Infinit.

Chipul are o dimensiune colectivă, sau mai degrabă „de comuniune": este comun tuturor oamenilor, însă fiecare îl realizează în modul său particular, personal.

Asemănarea este deplina desăvârșire a imaginii, rod al cooperării dintre libertatea umană și har. Ea este tot una cu îndumnezeirea, cu deplina participare la energiile divine necreate. Este o participare la filiația Fiului după natură, Chip și Asemănare desăvârșită cu Tatăl. Ea îl face astfel pe om să intre într-o relație de iubire personală și de apropiere față de Persoanele divine ale Sfintei Treimi. Ea nu va fi plenar realizată decât prin Învierea noastră trupească din ziua cea din urmă.

2. Sufletul și trupul

Conform concepției grecești (platonice), omul este alcătuit dintr-un trup și un suflet. Sufletul este prin natură divin și imaterial. Trupul este un mormânt, sau o închisoare, unde sufletul a fost închis în urma unei căderi. Curățirea constă în fuga de materie și de sensibil, în îndepărtarea de tot ceea ce este trupesc.

După concepția creștină, omul este în mod egal alcătuit dintr-un trup și un suflet. Însă cele două sunt

create de Dumnezeu, iar trupul nu trebuie să fie disprețuit.

Sufletul este imaterial (desigur, unii dintre Sfinții Părinți spun că este alcătuit dintr-o „materie subtilă"). El nu este de natură divină, dar este chemat să participe, printr-un dar gratuit al lui Dumnezeu la natura divină (la energiile necreate). Dacă sufletul ar fi de natură divină, s-ar ajunge la panteism, şi nu ar exista relații personale, de iubire liberă şi dezinteresată, între Dumnezeu şi om.

Aşa cum a demonstrat-o pe deplin Sfântul Grigorie de Nyssa[1], sufletul nu există înaintea trupului; el nu vine „de undeva" în trup; ci, conform poruncii lui Dumnezeu, vine la existență în acelaşi timp cu trupul, începând cu concepția (aşa cum mărturisesc sărbătorile liturgice a Bunei Vestiri, a Zămislirii Maicii Domnului şi a Sfântului Ioan Botezătorul). Embrionul are deci un suflet nemuritor şi un destin veşnic.

Handicapații şi bolnavii mintal posedă în aceeaşi măsură un suflet nemuritor, chemat la vederea dumnezeiască; le datorăm în plus atenția particulară pe care o merită mădularele cele mai slabe şi mai afectate ale Trupului lui Iisus.

După moarte, sufletul continuă să trăiască separat de trup, dar păstrează o anumită legătură cu acest trup chemat la Înviere (ceea ce explică cultul sfintelor moaşte şi minunile pe care sfinții le săvârşesc prin intermediul lor).

Sufletul separat de trup are o viață conştientă, dar chiar şi sufletele drepților, care sunt cu Hristos, se vor

[1] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. XXVIII – XXIX, în *Scrieri, partea a doua*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1998, p. 75-81.

bucura de fericirea deplină abia după învierea trupurilor, în ziua cea din urmă.

Trupul este chemat să existe în două stări diferite:

– în *starea sa prezentă,* trupul este supus unui anumit număr de îndatoriri pe care Dumnezeu le-a hotărât pentru a face posibilă o perioadă de încercare a libertății, şi care au fost agravate prin păcatul primilor noştri părinţi. Trupul omului este acum „animal" (sau "psihic") şi coruptibil. El este acoperit cu „haine de piele". Are nevoie să se hrănească, să se reproducă sexual, este expus suferinţei, muritor, făcut să se descompună.

În această stare actuală, facultăţile sensibile ale omului caută spontan senzaţiile agreabile, plăcerea, şi evită senzaţiile dezagreabile, durerea. Există în omul căzut o înclinaţie înspre a ceda acestor tendinţe într-un mod contrar „raţiunii", adică ordinii stabilite de Dumnezeu, şi de a căuta astfel satisfacţii egoiste.

În general, sufletul este supus influenţei trupului. Dispoziţia sa depinde într-o mare măsură de cea a trupului. Cunoaşterea intelectuală ea însăşi se formează plecând de la experienţa simţurilor.

Totuşi, chiar şi în această condiţie marcată de căderea în păcat, rolul trupului este departe de a fi întru totul negativ. El poate şi trebuie să devină un auxiliar al sufletului în lupta sa duhovnicească şi în căutarea lui Dumnezeu. Dobândind virtuţile, sufletul îndreaptă tendinţele sensibilităţii şi o pune în slujba iubirii de Dumnezeu şi de oameni. Pe măsură ce sufletul regăseşte ceva din „asemănarea" divină, trupul trăieşte deja o anticipare a transfigurării sale viitoare (cf. splendorii luminoase a trupurilor anumitor sfinţi).

Trupul este astfel, în starea sa prezentă, o realitate ambiguă, este „în acelaşi timp prieten şi duşman" (Sfântul Grigorie Teologul, Sfântul Ioan Scărarul[2]).

– *după Înviere,* trupul va fi trup „duhovnicesc" şi „slăvit", însufleţit şi transfigurat de energiile divine necreate care sunt „slava lui Dumnezeu", în sensul biblic al cuvântului. El va fi unit cu sufletul, el însuşi îndumnezeit, într-o totală armonie şi o totală transparenţă. Va continua să îşi păstreze forma sa omenească, aşa cum mărturiseşte credinţa Bisericii prin posibilitatea de a evoca trupurile slăvite al lui Hristos şi al Maicii Domnului, prin intermediul icoanelor.

Aceasta stare „eschatologică" a trupului omenesc a fost prima în planul creator al lui Dumnezeu. Dumnezeu a creat omul pentru îndumnezeire, pentru a participa, trup şi suflet, la starea slăvită a Fiului Său unic Înviat.

3. Funcţiile sufletului

Tradiţia creştină a afirmat întotdeauna că omul este compus din două elemente, trupul şi sufletul; ea a condamnat teoriile conform cărora el ar fi alcătuit din trei elemente create: trupul, sufletul şi spiritul. Atunci când unii dintre Sfinţii Părinţi, precum Sfântul Irineu sau Sfântul Macarie Egipteanul, vorbesc de spirit ca de un al treilea element al omului, ei nu înţeleg prin acest cuvânt un element creat, ci energia necreată a Duhului Sfânt, care însufleţeşte sufletul creat. Cel mai adesea,

[2] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, în *Filocalia*, vol. IX, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1980, p. 248.

Sfinții Părinți înțeleg prin spirit (*pneuma*) partea superioară a sufletului, *nous*-ul, fără să facă din acesta un al treilea element constitutiv.

Inspirându-se în același timp din tradiția filosofică greacă, din datele Scripturii și din experiența lor duhovnicească, Sfinții Părinți disting diverse funcții sau părți ale sufletului:

1) sufletul sensibil (*aisthesis, patheticon, alogon*), care însuflețește trupul pentru a-l înzestra cu sensibilitate. El posedă:

– funcții de cunoaștere, externe (cele cinci simțuri: vederea, mirosul, auzul, gustul, pipăitul) și interne (imaginație, memorie sensibilă).

– tendințe: „apetitul concupiscenței[3]" (*epithymetikon*), care cuprinde cele două „patimi" fundamentale ale dorinței (al unui bine sensibil absent) și ale plăcerii (când binele sensibil este prezent), și „partea irascibilă" (*thimikon*), ale cărei patimi fundamentale sunt teama, furia și tristețea. Astfel înțelese, patimile nu sunt rele prin natura lor; întrebuințarea lor negativă este cea care le face să devină sursa patimilor rele, care sunt, pentru concupiscență: lăcomia, desfrâul, iubirea de arginți, slava deșartă, orgoliul; iar pentru irascibilitate: tristețea grea, ranchiuna, invidia, gelozia, mânia, cruzimea, lenea...

2) sufletul rațional (*logistikon, hegemonikon*) care are, la rândul lui, o funcție de cunoaștere și o funcție a dorinței și a deciziei:

[3] Concupiscență – înclinare către plăceri senzuale, trupești (n. ed.).

– facultatea intelectuală a cunoaşterii este intelectul (*nous*). În timp ce simţurile nu ne fac niciodată să cunoaştem decât obiecte materiale particulare, intelectul este facultatea universalului: el ne permite fie să înţelegem intelectual realităţile sensibile pe care simţurile noastre nu fac decât să le perceapă în singularitatea lor, fie să cunoaştem realităţi care scapă complet cunoaşterii sensibile.

Intelectul îşi poate cunoaşte obiectul în două moduri: fie analizându-l, explicându-l prin cauzele sale, raţionând şi trăgând concluzii (este cunoaşterea „discursivă"), fie într-un mod intuitiv, imediat, prin ceea ce Sfinţii Părinţi au denumit o „simţire duhovnicească". Aceasta se realizează în gradele superioare ale „contemplaţiei" divine (*teoria*), care presupun o acţiune particulară a harului dumnezeiesc.

– facultatea intelectuală a dorinţei şi a deciziei este voinţa (*thelema*). Ea se caracterizează prin libertatea de decizie (în timp ce sensibilitatea recepţionează impresiile primite de la obiectul său). Ea poate acţiona în două moduri. Fie se determină liber după ce a cântărit pro şi contra, după o reflecţie aprofundată (voinţă deliberată), fie se poate prezenta spontan, dar într-un mod eminamente liber, către obiectele care corespund alegerilor sale profunde, care au format în om un fel de a doua natură. Atunci când asemenea voinţe spontane sunt bune, ele sunt roadele unei influenţe profunde a energiilor Duhului Sfânt asupra omului.

La Sfinţii Părinţi, termenul biblic de „inimă" este folosit uneori într-un sens pur metaforic pentru a desemna *nous*-ul în dubla sa funcţie de cunoaştere (mai ales intuitivă) şi de voinţă (voinţă profundă). Dar pentru o

mare parte a tradiției, termenul de „inimă" desemnează inseparabil organul corporal și funcțiile *nous*-ului, ale intelectului sau ale spiritului, fiind considerat drept sediul și organul său. Concepția aceasta este prezentă la Sfântul Macarie Egipteanul, la marii mistici sirieni răsăriteni (Ioan de Dalyatha, Isaac Sirul) și la moștenitorii acestora, isihaștii bizantini ai secolului XIV. Inima, transfigurată prin harul divin, este sediul prin excelență al „simțirii duhovnicești".

4. Individ și persoană

Ființele ne-raționale – animalele, plantele, minerale – nu există în realitate decât sub formă de indivizi ai unei specii date. Individul se diferențiază de alții prin ceea ce are doar el, mai ales prin fragmentul de materie din care este format trupul său, și prin trăsăturile distinctive care constituie singularitatea sa. Materia netransfigurată de energiile divine este principiul individuației, iar individualitatea generează incomunicabilitatea. Individul nu poate exista ca atare, nu se poate afirma decât diferențiindu-se de alții, iar în final opunându-se acestora pentru a apăra ceea ce și-a însușit.

Însă omul, creat după Chipul lui Dumnezeu și participând la natura spirituală, nu este doar un individ. Este de asemenea o persoană. Persoana se diferențiază de alte persoane nu însușindu-și ceva ce alții nu ar avea, nu caracterizându-se prin particularități exprimabile, ci fiind un subiect ireductibil la altceva, care nu se diferențiază de alții decât prin aceea că deține în maniera sa proprie (*tropos*) ceea ce toți sunt, ceea ce toți au. Persoana este comuniune.

Doar în sânul Sfintei Treimi, realitatea persoanei se desăvârşeşte deplin. Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt nu se diferenţiază prin ceea ce sunt: ei sunt aceeaşi unică natură divină, ei sunt „consubstanţiali", ei sunt un singur Dumnezeu. Dar ei se diferenţiază prin „cine sunt": Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh au, fiecare în modul lor propriu, ceea ce sunt în unitate.

Desigur, oamenii nu pot fi „consubstanţiali" în sensul propriu. Ei nu au o esenţă numerică unică, aşa cum este cazul Persoanelor divine. Dar în fiecare dintre ei, natura umană se realizează concret fiind „ipostaziată", asumată de către o persoană umană distinctă. Această persoană umană nu se diferenţiază de celelalte prin ceea ce este sau prin ceea ce are, ci doar prin faptul că este un anume subiect personal, având în modul său propriu ceea ce este comun tuturor.

Datorită condiţiei actuale, „animalice", a trupului lor, oamenii sunt de asemenea indivizi. Dar înviaţi şi transfiguraţi, ei nu vor mai fi decât persoane. Miza vieţii duhovniceşti este de a scăpa tot mai mult, încă din această viaţă, de limitările individualităţii, pentru a ajunge la o condiţie cu adevărat personală. Detaşându-se de bunurile sensibile, renunţând la voinţa sa proprie, făcând să domnească în inima sa milostivirea divină, cu ajutorul harului dumnezeiesc, omul încetează a se opune celorlalţi prin ceea ce doreşte el să fie şi prin ceea ce doreşte să aibă; încetează de asemenea să se conformeze celorlalţi într-un mod pur exterior şi distructiv al personalităţii, din teamă sau din interes, devenind, liber şi spontan, tot mai mult ceea ce toţi sunt; ceea ce are nu mai este decât ceea ce este comun tuturor, fără a-şi

pierde consistența sa personală, după Chipul Persoanelor Sfintei Treimi.

5. Trupul şi asceza creştină

Creştinul nu caută să lupte împotriva trupului ca atare şi nici să facă abstracție de el. El nu combate decât ceea ce Sfinții Părinți numesc *pornire păcătoasă a trupului* (*to amartètikon tou sômatos*) şi, procedând astfel, el face din trup un auxiliar al sfințirii omului întreg, trup şi suflet.

Sfântul Grigorie Palama are în această privință o învățătură foarte precisă: *cei ce se roagă cu mintea cu adevărat trebuie să fie nepătimaşi şi să fi lepădat legătura cu lucrurile aflate la mijloc (între ei şi Dumnezeu), căci numai aşa pot ajunge la rugăciunea netulburată; iar cei ce n-au ajuns la această măsură (a nepătimirii), dar se silesc spre ea, trebuie să treacă peste împătimirea de plăcere (dulcea împătimire), ca să se elibereze cu totul de împătimire. Dar pentru aceasta trebuie să facă moartă cu totul pornirea păcătoasă a trupului, care constă din izbăvirea de împătimire, iar gândul să-l aibă mai tare ca mişcările rele ale patimilor din lumea cugetării, ceea ce înseamnă depăşirea împătimirii de plăcere. Iar dacă e aşa, precum şi este, până ce ne stăpâneşte împătimirea nu putem gusta rugăciunea minții nici măcar cu cuvântul de pe vârful buzelor, şi avem nevoie să simțim prin simțul pipăitului numaidecât durerea postului, a privegherii şi a altora ca acestea, dacă vrem să ne îngrijim de rugăciune. Căci numai prin ea se mortifică pornirea păcătoasă a trupului şi gândurile care mişcă patimile animalice se*

fac mai cumpătate şi mai slabe. Ba nu numai atâta, ci aceasta aduce şi începutul sfinţitei străpungeri a inimii, prin care se şterg şi întinăciunile necurate de mai înainte şi care face pe Dumnezeu mai presus de toate milostiv şi înduplecat de rugăciune. Căci inima zdrobită Dumnezeu nu o va urgisi (Psalmul 50, 19), după David, iar după Teologul Grigorie, de nimic nu are Dumnezeu mai multă grijă ca de greaua pătimire.[4]

Prin asceza trupească şi prin păzirea inimii, care nu trebuie separate, cele două tendinţe fundamentale ale sensibilităţii, principii ale diverselor patimi negative, sunt restaurate în integritatea lor prin abstinenţă (*encrateia*) sau cumpătare (*sophrosyne*), virtuţi mulţumită cărora omul nu se mai lasă dominat de atracţia plăcerii, ci de milostivirea frăţească (*agape*) şi de blândeţe (*praotes*), care înfrâng agresivitatea. Sunt realizate astfel condiţiile pentru *apatheia*, tradusă din păcate destul de eronat prin termenul de „nepătimire". Aceasta nu este, cu siguranţă, ca şi pentru stoici, încetarea patimilor naturale ale sensibilităţii (dorinţă, teamă, bucurie, tristeţe...), ci îndreptarea şi transfigurarea lor prin har, astfel încât întreaga lor energie să fie pusă în slujba lui Dumnezeu şi să-l ajute pe om în a face binele cu acea uşurinţă şi acea spontaneitate care caracterizează ceea ce izvorăşte din inimă. Cât despre minte sau spirit (*nous*, *pneuma*), acesta va trebui, pentru a atinge rugăciunea curată, comuniunea desăvârşită cu Dumnezeu, nu doar să se curăţească de gânduri inspirate de patimi, ci şi să se descotorosească de multiplicitatea

[4] Sfântul Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune*, în *Filocalia* vol. 7, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1977, p. 228-229).

considerațiilor și reflecțiilor, pentru a ajunge la totala simplitate a vederii interioare.

Asceza creștină este inseparabilă de smerenie. Ea nu este, în final, decât expresia trupească a acesteia. După Sfântul Dorotei din Gaza, *osteneala smerește trupul, iar trupul smerindu-se, se smerește împreună cu el și sufletul.*[5]

6. Îngrijirea trupului și atitudinea în fața bolii

Igiena este un domeniu unde factorii culturali și contextul uman joacă un rol important. Pe vechii călugări ai deșertului, radicalismul ascezei îi incita să urmeze exemplul stilului de viață al filosofilor păgâni, care afișau cu plăcere o înfățișare exterioară foarte neglijentă, care se traducea prin absența aproape completă a îngrijirilor trupului. Dar mai târziu, mai ales în comunitățile cenobitice, a fost acordată curățeniei corporale ceva mai multă atenție, fără ca vreodată călugării să se fi modelat după obiceiurile cele mai rafinate ale lumii contemporane. Cât despre laici, chiar dacă sunt creștini fervenți, ei ar trebui să țină o măsură dreaptă în acest domeniu.

În ce privește boala, tradiția creștină ne învață că este legată de decăderea naturii noastre, dar că nu există legătură obligatorie între ea și păcatul individual. Este normală încercarea de a o preveni printr-o igienă de viață rezonabilă, dar nicicând această grijă nu trebuie să

[5] Dorotei din Gaza, *Diferite învățături de suflet folositoare*, II, în *Filocalia*, vol. IX, Editura Institutului Biblic, București, 1980, p. 506).

devină la creştin o preocupare care să-l absoarbă; de asemenea, nu trebuie să-l împiedice în practicarea unei asceze după dreapta socoteală.

Atunci când creştinul este atins de boală, este de asemenea firesc să caute vindecarea, recurgând înainte de toate la rugăciune şi la mijlocirea sfinţilor (prin folosirea uleiului de la icoanele lor, a mirului care izvorăşte din moaştele acestora sau a icoanelor făcătoare de minuni).

Potrivit Sfântului Macarie Egipteanul, Dumnezeu a pus la dispoziţie pentru vindecarea trupului leacurile şi îngrijirea doctorilor, ierburile pământului şi doctoriile doar *pentru cei slabi şi necredincioşi*, cei care duc o viaţă solitară trebuind să se încreadă doar în Dumnezeu cu credinţă.[6] Trebuie să reţinem, din această atitudine extremă faţă de medicină, că niciodată creştinul nu trebuie să se lase captivat de preocupările pământeşti, nici chiar în vederea sănătăţii trupului, şi că întraga sa atitudine trebuie să se inspire din credinţa în providenţa părintească a lui Dumnezeu, spre deosebire de „păgâni", la care grija pentru dietă şi sănătate poate să devină uneori un înlocuitor al religiei.

Sfântul Vasile cel Mare, adoptând o poziţie moderată, ne oferă o învăţătură care păstrează, la rândul ei, specificul atitudinii creştine în acest sens: *Fiecare artă ne-a fost dată de Dumnezeu ca ajutor pentru natura noastră slabă. Spre exemplu: agricultura ne-a fost dată întrucât cele ce cresc de la sine din pământ nu sunt îndeajuns pentru satisfacerea nevoilor noastre;*

---

[6] Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, trad. C. Cornițescu, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1992, p. 277 – 278.

apoi arta țesutului, fiindcă purtarea îmbrăcămintei este necesară și pentru bună-cuviință și pentru apărarea de influența dăunătoare a aerului; și arhitectura la fel și tot astfel și arta medicală [...]. Așadar, nici nu trebuie să fugim cu totul de această artă, nici nu trebuie să ne punem toată nădejdea în ea. Ci precum folosim agricultura, dar roadele le cerem de la Dumnezeu, și precum cârma o încredințăm conducătorului, dar pentru salvarea din mare ne rugăm lui Dumnezeu, la fel și când chemăm pe medic, dacă ar fi nevoie, să nu părăsim nădejdea în Dumnezeu. Dar mie mi se pare că această artă contribuie mult și la înfrânare. Căci eu văd că ea suprimă desfătările, disprețuiește săturarea (peste măsură) și înlătură ca nepriitoare varietatea bucatelor dietei și abundența netrebuitoare a condimentelor și în general ea numește sobrietatea ca maică a sănătății.[7] În sfârșit, dacă nu-și recapătă sănătatea în ciuda mijloacelor utilizate, creștinul trebuie să-și amintească de faptul că, după Sfinții Părinți, boala suportată cu răbdare și mulțumire aduce omului aceeași cunună ca și martiriul.

Aceste concepții antropologice au fost, în ansamblu, cele ale întregii creștinătăți în timpul primului mileniu și mai târziu. În Occidentul latin, influența covârșitoare a doctrinei Fericitului Augustin a introdus, e adevărat, o apreciere mai pesimistă a naturii și a posibilităților sale, ca de altfel și a sexualității. În general, spiritul roman (și cel germanic) era mai sensibil la aspectul moral și juridic al realităților creștine, decât la marile perspective teologice privind îndumnezeirea și transfigurarea omului. Dar aici era vorba de diferențe de accent mai

[7] Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, în *Asceticele*, PSB 18, Editura Institutului Biblic, București, 1989, p 296 – 301.

degrabă decât de divergenţe fundamentale, iar Părinţii greci, mai mult sau mai puţin cunoscuţi, e adevărat, făceau de asemenea parte din patrimoniul Occidentului creştin.

Dar începând cu scolastica târzie, cu Renaşterea şi cu epoca Luminilor, în cultura occidentală s-a ivit o viziune foarte diferită asupra omului. Condiţia prezentă a omului, a trupului său, a facultăţilor sale, a fost tot mai mult considerată ca normală şi normativă. Chiar atunci când perspectivele eschatologice ale transfigurării şi slăvirii omului nu erau negate, ele deveniseră dificil de integrat într-o viziune coerentă a lumii. Umanismul modern nu mai este un „umanism eschatologic", unde omul înviat şi intrat în condiţia slăvită a Împărăţiei care va să vină apărea ca împlinire a planului dumnezeiesc, ca şi om cu adevărat desăvârşit, în plenitudinea destinului său.

De acum, omul este conceput, înainte de toate, ca un individ. De aceea societăţile moderne oscilează fără încetare între un model totalitar, unde individul este obligat să se conformeze ansamblului printr-o constrângere exterioară care violează demnitatea persoanei mai mult decât „drepturile" omului individual, şi un model liberal, în care jocul liber al intereselor individuale şi al propriei voinţe riscă întotdeauna să instaureze legea junglei. În acelaşi mod în care principiul personalist al coeziunii sociale este pierdut, cel al unităţii interioare a persoanei este ocultat. Individul apare disociat, hărţuit între idealuri abstracte şi vise repede dezminţite de realitate, între un apetit de putere şi de consum care îl alienează, şi pulsiuni agresive pe care nu le stăpâneşte. Modernitatea riscă în acest mod să nu fie decât o tragică

renaştere a vechii lumi şi a vechilor săi demoni, dacă nu regăseşte sensul noutăţii creştine, concepţia personalistă despre om şi credinţa în destinul dumnezeiesc al acestuia.

Capitolul IV: **Păcat şi mântuire**

Teologia ortodoxă se caracterizează prin înrădăcinarea sa în patristică. Ea nu a cunoscut modificarea profundă pe care a provocat-o în gândirea teologică occidentală introducerea metodei scolastice. De la Sfinţii Părinţi ai Bisericii la teologii contemporani, continuitatea este – sau cel puţin se vrea – desăvârşită. Aceasta fidelitate nu se opune creativităţii. Duhul Sfânt poate, în zilele noastre, să dea naştere la noi Sfinţi Părinţi ai Bisericii; dar învăţătura lor ar rămâne fundamental omogenă cu a celor dintâi.

Rezultă de aici că teologia ortodoxă nesocoteşte multe analize, precizări şi dezvoltări, pe care cercetarea teologică latină le-a adăugat învăţăturilor Sfinţilor Părinţi; dar ea a câştigat poate aici, prin faptul că a păstrat prospeţimea izvoarelor, acest caracter vital şi sintetic pe care J. A. Mohler îl aprecia atât de mult la scriitorii perioadei patristice.[1]

---

[1] Cf. M. J. Congar, *L'esprit des Pères d'après Moehler*, în *Esquisses du mystère de L'Eglise* (« Unam Sanctam », 8), Paris, Cerf, 1941, p. 129-148.

1. Planul divin al îndumnezeirii omului

În centrul teologiei Sfinților Părinți ai Bisericii se află afirmația că pentru a le face să participe la natura sa divină – pentru a le îndumnezei, după expresia lor stăruitoare – Dumnezeu a hotărât din veșnicie, să cheme la existență ființele raționale. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul (580-666) *pentru aceasta ne-a făcut El: ca să devenim părtași ai firii dumnezeiești și participanți la veșnicia Sa, și ca să fim asemenea Lui, după dumnezeirea care vine prin har*[2].

Această îndumnezeire este concepută ca o participare reală, ontologică și nu doar metaforică, la natura divină (cf. 2 *Petru* 1, 4): *pentru ca să deveniți părtași ai firii dumnezeiești*. Pentru a o exprima, Sfinții Părinți recurg adesea la imaginea lămuririi fierului roșu în foc. Folosind un vocabular care ne duce cu gândul la marii capadocieni, Sfântul Grigorie Palama (1296-1359) va preciza că nu la esența divină participă creștinul, ci la energiile necreate ale divinității. Distincția vrea să sugereze două lucruri: pe de-o parte, că Dumnezeu nu este un obiect care S-ar prezenta pe Sine și independent de voința Sa liberă, inteligențelor create, și că acestea nu vor putea niciodată să-L cunoască așa cum se cunoaște El pe Sine, nici să fuzioneze cu El. Orice cunoaștere a ființei lui Dumnezeu și orice participare sunt în întregime dependente de libera Sa inițiativă, pe măsura capacității actuale a creaturii, și tinzând s-o ridice pe aceasta la un grad mai înalt de participare, fără să se epuizeze vreodată adâncul fără margini al dumnezeirii.

[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ep.* 24 (PG 91, 609 c).

Pe de altă parte, această distincţie între esenţa divină şi energii înseamnă că omul poate participa cu adevărat la o realitate necreată, la strălucirea Fiinţei dumnezeieşti, la ceea ce Sfânta Scriptură numeşte „slava Sa".

2. Taina lui Hristos

Dumnezeu l-a creat astfel nu numai pe om, dar şi întregul univers, pentru a-l transfigura, în ziua celei de-a doua veniri, prin focul dumnezeiesc şi necreat al energiilor Sale. În acelaşi timp, El a vrut ca acest plan să se îndeplinească prin întruparea unicului Său Fiu. *Precum întru El ne-a şi ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinţi şi fără de prihană înaintea Lui. Mai înainte rânduindu-ne în a Sa iubire, spre înfierea întru El, prin Iisus Hristos, după buna socotinţă a voii Sale. Spre lauda slavei harului Său, cu care ne-a dăruit pe noi, prin Fiul Său cel iubit* (*Efeseni* 1, 4-6). Pentru om, îndumnezeirea şi filiaţia adoptivă devin astfel sinonime. Sfinţii Părinţi ai Bisericii au repetat neîncetat, pentru a rezuma mesajul mântuirii: *Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină fiu al lui Dumnezeu după har.*

Se poate spune că Logosul s-ar fi întrupat chiar dacă omul n-ar fi păcătuit? Scolastica latină îşi va pune această întrebare. Sfinţii Părinţi se limitează îndeosebi la a lua în considerare realitatea concretă a tainei lui Hristos, aşa cum ni se face cunoscută în Scriptură. Din veşnicie, Dumnezeu cunoştea în preştiinţa Sa (care pentru Părinţii greci nu are nimic în comun cu predestinaţia augustiniană) că aceste creaturi, de care El

nu voia să fie iubit decât în mod liber, se vor îndepărta de fapt de El. Aşa a hotărât El, în acest unic şi veşnic sfat dumnezeiesc – în care numai neputinţa noastră ne obligă să deosebim momente succesive – că în Cuvântul întrupat, vom afla *răscumpărarea prin sângele Lui şi iertarea păcatelor, după bogăţia harului Lui* (*Efeseni* 1, 7).

Taina lui Hristos întreg, Capul şi mădularele, Mântuitorul şi cei răscumpăraţi, Fiul unit după natură cu fiii adoptivi, este deci scopul creaţiei şi axa lumii. Asfel, Cuvântul întrupat ne apare ca fiind *mai întâi născut decât toată făptura [...]. Toate s-au făcut prin El şi pentru El. El este mai înainte de toate şi toate prin El sunt aşezate. Şi El este capul trupului, al Bisericii; El este începutul, întâiul născut din morţi, ca să fie El cel dintâi întru toate. Căci în El a binevoit Dumnezeu să sălăşuiască toată plinirea (adică, probabil, întreg universul creat), şi printr-Însul toate cu Sine să le împace, fie cele de pe pământ, fie cele din ceruri, făcând pace prin El, prin sângele crucii Sale* (*Coloseni* 1, 15-20).

3. Păcatul protopărinţilor noştri şi urmările sale

Cartea *Facerii* ne învaţă că omul şi-a folosit rău libertatea încă de la început. În loc să primească îndumnezeirea ca pe un dar al harului Ziditorului său, prin ascultare faţă de legea lui Dumnezeu, el a vrut să o dobândească prin sine însuşi. Rolul personal al lui Satan în ispitirea omului nu trebuie minimalizat. Păcatul omului se înscrie astfel într-o dramă de dimensiuni

cosmice. Prin neascultarea sa, Adam s-a aşezat sub imperiul vrăjmaşului, înger căzut, devenit stăpânul acestei lumi.

Orice păcat personal săvârşit de-a lungul istoriei omenirii reproduce păcatul săvârşit de întâiul părinte; în loc să caute în Dumnezeu împlinirea aspiraţiei fundamentale spre fericirea care este înscrisă în adâncul inimii sale, omul îşi alege ca scop propria desfătare egoistă, auto-îndumnezeirea sa. De îndată unitatea originară a acestei tendinţe se sfărâmă într-o multitudine de pofte străine adevăratei firi, a căror satisfacere nu poate aduce inimii omului pacea lăuntrică şi adevărata bucurie pentru care este făcut. Formula *Tu ne-ai făcut pentru tine Doamne, şi inima noastră este neliniştită până când se va odihni întru Tine*, pe care Fericitul Augustin a aşezat-o la începutul *Confesiunilor* sale, are un ton pe deplin ortodox.

Ruptura unităţii sale interioare introduce în om sămânţa morţii, ultimă consecinţă ontologică a despărţirii sale voite de unicul izvor al vieţii. În acelaşi timp se întrerupe comunicarea sa cu îngerii, cu oamenii şi cu întreaga creaţie. Închis în singurătatea individualităţii sale, lăsând să se întunece în el chipul lui Dumnezeu, chipul aproapelui său şi adevărata semnificaţie a realităţilor care-l înconjoară, el nu se mai vede înconjurat decât de un univers de lucruri care şi-au pierdut pentru el orice transparenţă şi care se arată ostile.

Dar păcatul celor dintâi părinţi nu s-a propagat în urmaşii lor doar prin imitare, cum pretindea Pelagiu. Tradiţia ortodoxă a primit învăţătura Fericitului Augustin referitoare la păcatul strămoşesc, aşa cum a

formulat-o sinodul antipelagian de la Cartagina (419) ale cărui canoane au fost introduse în *Pidalion*, culegerea oficială de canoane ale sinoadelor şi ale Părinţilor pentru Biserica greacă (canonul 121). Desigur că păcatul protopărinţilor nu poate fi imputat copilului ce tocmai s-a născut, ca un păcat actual. Dar în virtutea unităţii ontologice a naturii umane pe care Dumnezeu a stabilit-o ca prefigurare şi pregătire a unităţii tuturor oamenilor în trupul lui Hristos, păcatul întâiului Adam a pătruns în toţi urmaşii săi. În el, natura umană însăşi a fost despărţită de Viaţa cea adevărată şi veşnică, izgonită din rai şi însemnată de pecetea păcatului. Fiecare om de acum înainte, din clipa naşterii sale, va purta chipul lui Adam, sămânţa păcatului, şi orice păcat actual va fi confirmarea şi împlinirea de bună voie, prin consimţământul libertăţii, a ispitirilor lui Satan.

Totuşi, în omul creat după chipul lui Dumnezeu, acest chip nu este în întregime distrus de păcat. În el subzistă o nostalgie a paradisului pierdut şi liberul arbitru îi rămâne. El rămâne astfel total supus lui Dumnezeu, el poate conlucra cu harul şi îl poate cere. Dar această capacitate nu se va putea actualiza decât prin mijlocirea intervenţiilor libere ale iertării dumnezeieşti, promise de altfel încă din clipa căderii.

4. Întruparea mântuitoare

Întrupându-se, Cuvântul Şi-a asumat natura noastră umană, cu toate componentele conduitei sale decăzute, în afară de păcat şi de înclinaţia spre păcat. Patimile, moartea şi coborârea la iad fac parte integrantă din taina

Întrupării. Dumnezeu Cuvântul nu Şi-a asumat o natură umană ideală: El a asumat natura noastră *în stare de moarte*. Asemeni profetului Elisei întinzându-se deasupra trupului neînsufleţit al fiului sunamitencei (cf. II *Regi* 4, 34), El Îşi asumă toată condiţia noastră prezentă, inclusiv suferinţa şi moartea, pentru a comunica naturii noastre sub influenţa dumnezeirii sale, viaţa veşnică. Cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa în lucrarea sa *Discurs catehetic*: *Natura noastră întreagă trebuia readusă de la moarte la viaţă. Dumnezeu S-a aplecat deci peste cadavrul nostru, pentru a întinde mâna, ca să zic aşa, fiinţei care era acolo zăcând: El S-a apropiat de moarte până la a lua contact cu starea de cadavru şi a da naturii prin mijlocirea propriului Său Trup principiul Învierii, Înviindu-l o dată cu El pe omul întreg prin puterea Sa.*[33]

Din acest mod de exprimare nu ar trebui să tragem concluzia că, pentru Sfinţii Părinţi, Hristos Şi-ar fi asumat natura umană în general, un fel de idee platonică a naturii umane. Ei ştiau că Dumnezeu Cuvântul Şi-a asumat un anume trup şi un suflet, într-un timp şi o ţară bine determinate. Cu toate acestea, într-un sens foarte real, El ne conţinea pe toţi în El. În El suntem în mod virtual morţi păcatului şi înviaţi la o viaţă nouă.

Această includere în Noul Adam a tuturor oamenilor are un dublu fundament.

În primul rând, pentru cei mai mulţi dintre Părinţii greci, există între toţi oamenii din toate trupurile o unitate ontologică reală. Prin sufletul lor, oamenii

[3] Sfântul Grigorie al Nyssei, *Discurs Catehetic*, 32 (SC 453, p. 285).

aparţin lumii inteligibile imateriale. Aceste suflete sunt unite cu trupurile, dar ele nu sunt totuşi supuse legilor materiei pământeşti, care împarte natura neînsufleţită şi lumea animală într-o multitudine de indivizi insensibili la orice comuniune adevărată. Pentru Sfinţii Părinţi, oamenii nu sunt *individuaţi prin materie*, cum ar gândi un discipol al lui Aristotel. Oamenii diferă unii de alţii, nu având „ceva" care ar fi propriu fiecăruia şi incomunicabil – materia propriului lor trup şi particularităţile fizice şi psihice legate de acestea –, ci în calităţile de subiecţi distincţi, care au în comun aceeaşi natură, acelaşi „lucru", dar într-un mod propriu fiecăruia. Indivizii sunt opaci unii altora; pentru persoane este definitoriu faptul că sunt în comuniune, după asemănarea persoanelor Sfintei Treimi. Numai păcatul tinde să-i coboare pe oameni la nivelul indivizilor unei specii biologice.

În acest sens deci, umanitatea este, după imaginea folosită de Sfântul Grigorie de Nyssa, *singura oaie pe care Hristos a luat-o pe umerii Săi*. Dar trebuie să adăugăm, în al doilea rând, că natura umană asumată de Logos, deşi concretă şi specifică, nu constituie o persoană umană. Ea subzistă, în persoana divină a Logosului, în care era conţinut din veşnicie planul creator al lui Dumnezeu cu privire la om. Hristos apare astfel ca prototipul veritabil al omului, epifania planului creator al lui Dumnezeu asupra sa. De aceea El nu este pentru noi numai un model căruia trebuie să ne conformăm printr-o simplă imitare morală şi exterioară: Hristos ne include în El într-un mod mult mai profund decât primul Adam. În El se găseşte într-adevăr natura umană întreagă, restaurată conform planului lui

Dumnezeu. Prin aceasta se explică şi faptul că toate actele vieţii lui Hristos nu sunt simple fapte trecute; ele păstrează pentru oamenii din toate timpurile o reală contemporaneitate; fiecare om le poate retrăi în măsura în care actualizează unirea sa cu El, prin credinţă şi prin Sfintele Taine. În acest sens putem regăsi la Sfântul Grigorie Teologul (numit în Occident, „de Nazianz") fundamentele unei teologii foarte bogate din ciclul liturgic.

Mântuirea şi îndumnezeirea întregii firi omeneşti apar ca o extensie a acestei firi, a îndumnezeirii naturii umane specifice şi concrete a lui Hristos, în persoana Logosului care o asumă. Dar acest contact al dumnezeirii lui Hristos cu umanitatea Sa nu trebuie înţeles într-un mod pur fizic şi mecanic, aşa cum au crezut anumiţi istorici care au împrumutat Părinţilor greci o „teorie fizică" a mântuirii. Rolul hotărâtor revine aici voinţei umane a lui Hristos. Această voinţă, fiind asumată de persoana Logosului, nu putea fi decât pe deplin conformă voinţei dumnezeieşti. Rămânând perfect liberă, ea era pătrunsă adânc de energia dumnezeiască necreată şi acţiona într-o unire tot atât de nedespărţită cu aceasta ca şi a celei dintre fierul roşu şi foc. De aceea, acceptarea suferinţei şi a morţii de către Hristos a fost un act divino-uman capabil să schimbe în mod radical sensul acestora. Suferinţa şi moartea nu fuseseră până atunci pentru omul căzut decât consecinţele şi semnele despărţirii sale de Dumnezeu. Asumate de către Fiul, cel Unul Născut, ele devin expresia ascultării şi a iubirii Sale faţă de Tatăl, manifestarea, într-un trup încă pătimitor, a modului filial care este veşnic al Său, în Sfânta Treime.

Transformându-le din interior prin dragostea Sa de Fiu, Hristos a distrus suferința și moartea: *Hristos a înviat din morți, cu moartea pe moarte călcând, și celor din morminte viață dăruindu-le*, cântă neîncetat Biserica ortodoxă în timpul Sfintelor Sărbători de Paști. Hristos cel Înviat este Adam cel ceresc care inaugurează definitiv noua creație duhovnicească și nestricăcioasă, împodobită de veșmântul de slavă de care întâiul Adam a fost dezbrăcat.

5. De la îndumnezeirea naturii umane la îndumnezeirea persoanei umane

În Hristos, prin întreaga Sa viață pământească, prin patima, moartea și Învierea Sa, natura noastră umană a fost potențial îndumnezeită. Dar această îndumnezeire trebuie să se actualizeze în fiecare persoană umană. Hristos trebuie să retrăiască în fiecare creștin lupta și biruința Sa asupra diavolului și a păcatului, și să învie în mod real în fiecare.

Duhul Sfânt, trimis de Hristos cel înviat și înălțat de-a dreapta Tatălui, îi conferă omului, în primul rând prin Taine, energia dumnezeiască ce îi va permite să facă din viața sa pământească, din suferința și moartea sa, expresia dragostei care-l aseamănă Fiului cel Unul Născut.

Fundamentul îndumnezeirii creștinului este Botezul, sau mai exact ansamblul celor trei Taine ale inițierii creștine: Botezul, Mirungerea și Euharistia, pe care Biserica ortodoxă, conform tradiției sale, nu le desparte niciodată. Prin Botez se săvârșește moartea omului

vechi şi luarea în stăpânire a fiinţei noastre de către Hristos cel Înviat. Botezul ne eliberează de sub stăpânirea diavolului, ne face să murim păcatului şi ne face fii ai lui Dumnezeu deveniţi părtaşi ai naturii Sale. Mirungerea pecetluieşte opera săvârşită la Botez, dându-ne puterea Duhului Sfânt pentru a acţiona după noua identitate care ne-a fost conferită. Euharistia este simbolul eficace al consumării uniunii nupţiale a Bisericii şi a fiecărei fiinţe umane cu Hristos, şi a unităţii tuturor în Trupul Său. Făcându-i creştini *co-trupeşti*, după expresia Sfântului Chiril al Alexandriei, ea face din fiecare adunare liturgică o întrupare locală a Bisericii, Trupul lui Hristos. Totuşi, Tainele nu înlocuiesc efortul personal; dimpotrivă ele îl cer, provocându-l şi susţinându-l. Ele nu conferă Viaţa cea nouă în starea sa desăvârşită: harul lor este asemeni unei seminţe care trebuie să zămislească şi să dea roade, prin libera noastră conlucrare. Aşa cum explică Sfântul Maxim Mărturisitorul: *Sfântul Apostol ne spune că Hristos locuieşte prin credinţă în inimile noastre, şi că, pe de altă parte, toate comorile înţelepciunii şi ale cunoaşterii sunt ascunse în El; aşadar, toate aceste comori sunt în inimile noastre, dar ascunse; ele nu se descoperă inimii decât în măsura în care fiecare se curăţeşte prin porunci.*[4]

Creştinul trebuie să-şi ia crucea şi să-i urmeze lui Hristos, ca să înţeleagă personal ce înseamnă Tainele, prin consimţământul liber la exigenţele lui Dumnezeu exprimate în acelaşi timp prin poruncile legii

[4] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ceinturies sur la charité*, 4, 70 (SC 9, p. 167).

evanghelice şi prin chemările lăuntrice ale Duhului Sfânt.

Prin împlinirea poruncilor şi făcând din orice suferinţă şi din moartea însăşi, asumate de bună voie şi nu suferite prin constrângere, semne ale renunţării la orice egoism şi ale iubirii sale filiale faţă de Tatăl, creştinul va face să treacă mereu mai mult în cotidianul existenţei sale taina morţii şi a vieţii în care a fost iniţiat prin Sfintele Taine. Pentru a ne aparţine într-adevăr, îndumnezeirea la care am fost chemaţi trebuie să fie rodul unei constante sinergii dintre voinţa noastră liberă şi harul dumnezeiesc. De aceea ea este treptată şi presupune etape succesive.

Capitolul V: **Taina Bisericii**

Taina Bisericii este poate aspectul cel mai greu de înţeles şi de acceptat din doctrina creştină pentru omul de azi. Mulţi dintre contemporanii noştri, desigur, nu sunt atei şi admit – mai mult sau mai puţin vag – existenţa lui Dumnezeu. Dar le este deja mai greu să vadă în Hristos altceva decât un maestru al înţelepciunii sau o personalitate cu totul exemplară. Prea puţini sunt cei care pot mărturisi astăzi împreună cu Petru: *Tu Eşti Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu* (*Matei* 16, 16), sau: *Mântuirea nu este în nimeni altul, căci nu este sub cer nici un alt nume dat printre oameni în care noi să putem fi mântuiţi* (*Fapte* 4, 12)!

Dar le este şi mai greu, chiar dacă recunosc în Hristos pe Fiul lui Dumnezeu după natură şi singurul Mântuitor, să admită necesitatea Bisericii.

Pentru mulţi, Biserica reprezintă un obstacol de netrecut. Chiar şi printre credincioşii creştini ortodocşi sunt fără îndoială mulţi care nu-şi dau seama de marea importanţă a Bisericii şi nu-i acordă adevăratul loc în viaţa lor spirituală.

1. De ce Biserica ?

De ce nu putem ajunge la Dumnezeu direct, să ne adresăm lui Hristos direct, făcând economie de toate mijloacele şi de orice mijlocire umană? De ce este nevoie să ne alăturăm unui corp social, unui popor, fie el chiar poporul lui Dumnezeu? Ce nevoie avem să ne supunem autorităţii unei ierarhii şi unei tradiţii? De ce Biserica?

Răspunsul este simplu. Pentru că Hristos a voit să fie aşa. Când Petru şi-a mărturisit credinţa în mesianitatea Sa, Hristos i-a spus: *Şi Eu îţi zic ţie că tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea şi nici porţile iadului nu o vor birui* (*Matei* 16, 18). Domnul Iisus îşi afirma astfel voinţa de a întemeia o Biserică şi de a chema oameni care să-i fie, împreună cu El, în El, temelie. Petru însuşi, în *Întâia sa epistolă*, le va spune creştinilor că nu sunt indivizi izolaţi în relaţia lor cu Dumnezeu, ci că sunt membrii unui popor al cărui model şi făgăduinţă era vechiul Israel: *Iar voi sunteţi seminţie aleasă, preoţie împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiţi în lume bunătăţile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată* (2 , 9). Iar Sfântul Apostol Pavel în *Epistola către Efeseni* va relua imaginea pietrei de temelie folosită de Hristos în Cezareea lui Filip, pentru a sublinia importanţa slujirii apostolice în Biserică: *Voi sunteţi împreună lucrători cu Sfinţii şi casnici ai lui Dumnezeu, zidiţi fiind pe temelia Apostolilor şi a proorocilor, piatra cea din capul unghiului fiind Însuşi Iisus Hristos* (2, 19-20).

Voința lui Hristos de a întemeia o Biserică și de a ne mântui în și prin Biserică nu are nimic arbitrar și nici gratuit. Întemeierea Bisericii este scopul însuși al întregii Sale lucrări de mântuire. Păcatul este în mod esențial o lucrare de dezbinare. Despărțindu-se de Dumnezeu, omul rupe legătura care-l unește cu ceilalți oameni. Întreaga istorie a umanității de după păcatul lui Adam, întâiul nostru părinte, o mărturisește, de la uciderea lui Abel de către Cain și de la turnul Babel, până la războaiele, genocidurile și gulagurile epocii noastre. Taina mântuirii săvârșită de Hristos este în esența sa, dimpotrivă, o lucrare de reunificare. El s-a unit cu natura noastră umană pământească și fărâmițată pentru a-i împărtăși energia însuflețitoare a Duhului Său cel Sfânt, pentru a o întări și reunifica, făcând-o părtașă la viața Sa dumnezeiască. Acesta este scopul unic al lucrării Sale mântuitoare, pe care Hristos îl mărturisea înaintea Tatălui Său în rugăciunea de după Cina cea de Taină: *Și slava pe care Tu mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca și ei să fie una, precum Noi una suntem; Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți întru unime* (*Ioan* 17, 22-23).

Domnul Iisus Hristos a vrut astfel să facă din noi mlădițele adevăratei Vii a cărei Viță este El, mădulare ale Trupului Său al cărui Cap este El. Asta înseamnă a fi mădular al Bisericii: nu doar să faci parte dintr-un organism social asemeni atâtor altora, nici să intri într-o instituție umană, ci să te identifici cu Hristos, să devii mădular al mădularelor Sale, să te supui puterii unificatoare a Duhului Său, care vrea să ne smulgă din existența noastră solitară, din individualismul nostru, din egoismul nostru, ca să nu mai avem, asemeni

primilor creştini din Ierusalim, decât o inimă şi un suflet.

2. Unitatea Bisericii şi dezbinările creştinilor

Vom obiecta fără îndoială: *Dar Biserica este dezbinată! Unde să găseşti această înfăţişare a unităţii pe care o evocaţi ?* Trebuie să răspundem ferm: *Nu, Biserica nu este dezbinată, ea nu poate fi dezbinată.* Este o afirmaţie a credinţei noastre: *Cred în Biserica cea una.* Creştinii, grupuri câteodată numeroase de creştini se pot îndepărta de Biserică, se pot despărţi de ea parţial sau total. Dar Biserica, ea nu este despărţită. Ea rămâne una, reprezentată prin toate Bisericile locale, diocezele, care rămân în comuniune între ele şi cu marile Patiarhate şi centre de comuniune eclesiastică rămase fidele credinţei ortodoxe. De aceea se cuvine să ţinem la această comuniune eclesiastică aşa cum ţinem la lumina ochilor; trebuie să păstrăm cu ardoare această unitate în Biserică. Niciodată să nu ne despartă inevitabilele divergenţe de opinie asupra unor aspecte care nu au de-a face cu credinţa însăşi.

3. Slujiri în Biserică

Trup al lui Hristos, Biserica este un organism ierarhizat în care nu toţi au aceeaşi slujire. Desigur, toţi, de la Patriarh la cel mai mărunt dintre creştini, sunt mai întâi credincioşi, chemaţi să *lucreze mântuirea lor* şi să primească darul dumnezeiesc al Duhului Sfânt, *spre*

iertarea păcatelor şi viaţa de veci. Este, pentru fiecare, lucrul cel mai important, lucrul fundamental. Dar unii, în interiorul trupului şi în unire cu toţi, au primit de la Hristos o slujire aparte. Aşa a fost cazul Apostolilor, care au primit privilegiul de a fi temelia Bisericii, piatra pe care se sprijină tot edificiul. Sub acest aspect, rolul lor era unic, incomunicabil, şi nu putea fi transmis urmaşilor. Dar, însufleţiţi de Duhul lui Hristos, Apostolii au stabilit în fiecare loc unde întemeiau Biserica episcopi care vor păstra de-a lungul secolelor şi în lumea întreagă un alt aspect, transmisibil, acela al demnităţii lor: să-L facă prezent pe Hristos şi faptele Sale mântuitoare în orice loc prin predicarea Cuvântului lui Dumnezeu şi prin săvârşirea Tainelor, a slujbelor Bisericii. Episcopii şi preoţii pe care şi i-au ales ca împreună slujitori sunt în Biserică asemeni unor icoane vii ale lui Hristos, în care noi nu trebuie să preţuim decât prototipul lor dumnezeiesc, fără a ne opri la lemnul în care aceste icoane sunt cioplite, fără a ne lăsa contrariaţi sau scandalizaţi de defectele lor omeneşti, inevitabile atâta timp cât Biserica nu a intrat încă în starea sa de slavă, pe care o va inaugura a doua venire a lui Hristos la sfârşitul veacurilor.

Aici încă suntem în prezenţa unei voinţe formale a lui Hristos. Episcopii şi toţi cei care sunt asociaţi slujirii lor sunt trimişii Săi, pe care El vrea să-i vadă trataţi ca pe Sine Însuşi şi, în cele din urmă, ca pe Tatăl Său: *Cine vă ascultă pe voi, Mă ascultă pe Mine, şi cine se leapădă de voi se leapădă de Mine; iar cel ce se leapădă de Mine se leapădă de cel care m-a trimis. Cine vă primeşte pe voi, pe Mine Mă primeşte şi cine Mă primeşte pe Mine primeşte pe Cel ce M-a trimis pe*

Mine (*Matei* 10-40); *Precum Tatăl M-a trimis pe Mine, şi Eu vă trimit pe voi* [...]. *Luaţi Duh Sfânt: cărora veţi ierta păcatele, se vor ierta lor, şi cărora le veţi ţine, ţinute vor fi* (*Ioan* 21, 22-23).

Trebuie să cumpănim bine puterea acestor cuvinte ale Domnului pentru a le înţelege sensul. Vom înţelege astfel îndemnurile unui sfânt, Ignatie Teoforul, în admirabilele sale scrisori: *Toţi să respecte pe diaconi ca pe Iisus Hristos; să respecte pe episcop, care este chip al Tatălui, iar pe preoţi ca pe sobor al lui Dumnezeu şi ca adunare a Apostolilor. Fără de aceştia nu se poate vorbi de Biserică*[1]. *Să nu fie nimic între voi care să vă poată dezbina, ci uniţi-vă cu episcopul şi cu întâistătătorii voştri, potrivit chipului şi învăţăturii celei nestricăcioase. După cum Domnul n-a făcut nimic, nici prin El Însuşi, nici prin Apostoli, fără Tatăl, cu care era unit, tot aşa şi voi să nu faceţi nimic fără episcopi şi fără preoţi; nici să nu încercaţi să vi se pară că este binecuvântat a face ceva de unul singur, ci în comun.*[2]

Sensul Bisericii este mai întâi un har, un dar al Duhului Sfânt. Dar noi trebuie să ne armonizăm cu acest dar şi să colaborăm activ cu el. Să iubim mai presus de toate unitatea acestei Biserici. Să ne ferim de orice spirit părtinitor, de împărţire şi de schismă: *Să ne iubim unii pe alţii ca într-un gând să mărturisim, pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită, căreia se cuvine slava în veci.*

---

[1] Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Tralieni*, 3, 1, în „Scrierile Părinţilor Apostolici", trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p. 171.

[2] Id., *Către Magnezieni*, 6, 2 – 7,1, în *ed. cit.*, p. 166 – 167.

4. Viaţa creştinului „în Biserică"

Fundamentul vieţii noastre în Hristos este Botezul. Când primim această Taină, noi devenim mădulare ale lui Hristos, primim harul Duhului Sfânt care se revarsă din omenitatea slăvită a lui Hristos şi însufleţeşte Trupul Său care este Biserica. Ea răspândeşte în noi o lumină şi o putere interioară care ne fac capabili să o rupem cu răul, să respingem ispitele egoismului, ale spiritului de posesiune şi de dominaţie. În acest sens, Botezul ne face să murim păcatului şi să înviem cu Hristos pentru o viaţă nouă.

Dar Botezul nu ne transmite această viaţă nouă în starea ei desăvârşită, în deplina sa maturitate. El ne dă numai germenele, iar această sămânţă, sădită în inimile noastre, nu poate să crească şi să se dezvolte decât dacă ne aducem fiecare în mod liber contribuţia.

Botezul lasă să subziste în noi o atracţie pentru plăcerile şi satisfacţiile egoiste. Trebuie deci ca, ascultând Cuvântul lui Dumnezeu aşa cum ne este transmis în Biserică şi cerându-i stăruitor lui Dumnezeu în rugăciune să ne ajute, să înfrânăm pornirile noastre cele rele pentru a ne supune voii lui Dumnezeu, chiar dacă nu resimţim nici gustul şi nici dorinţa.

Într-adevăr, în acest stadiu al vieţii duhovniceşti, nu putem încă avea conştiinţa acestei vieţi noi care se sălăşuieşte în noi, nu putem încă resimţi în mod sensibil gustul binelui şi atracţia pentru lucrurile înalte. Trezirea „simţirii duhovniceşti" este un dar pe care Dumnezeu nu-l dă în mod obişnuit decât celor care au dus îndelung

„războiul nevăzut". În aşteptare, numai credinţa în Cuvântul lui Dumnezeu ne permite să cunoaştem cu certitudine ce este bine şi ce este rău, iar harul ne vine în ajutor în mod real, har pe care noi însă nu-l „simţim".

Deci nu suntem lăsaţi fără de ajutor în înţelegerea Cuvântului lui Dumnezeu. Ceea ce înţelegem cu mintea noastră, ceea ce resimţim, nu este neapărat adevărat şi bun. Adevărul nu se descoperă decât celor care sunt uniţi în iubire, celor care nu au împreună decât o singură inimă şi un singur duh în Hristos. Altfel spus, numai Biserica poate înţelege Cuvântul Dumnezeului Său în lumina Duhului Sfânt. Când toţi creştinii, timp de secole şi în locurile cele mai diferite, au înţeles Cuvântul lui Dumnezeu şi i-au interpretat cerinţele într-un mod determinat, această unanimitate este semnul că Duhul Sfânt lucrează, că această înţelegere a Cuvântului dată Bisericii vine de la El. A te îndepărta de Biserică pentru a-ţi urma propria opinie, sau pe cea a unui grup aparte, ar însemna a păcătui împotriva iubirii, ar fi ceea ce s-a numit „fratricid spiritual".

Să nu credem că poate exista în mijlocul poporului lui Dumnezeu, o „evoluţie a obiceiurilor" care ar face depăşit şi perimat ceea ce a fost ţinut „de către toţi, întotdeauna şi pretutindeni" în Biserică. Când este vorba despre aspecte atât de fundamentale precum, de exemplu, stăruinţa în rugăciune, semnificaţia postului, concepţia creştină privind căsătoria şi viaţa sexuală, respectul absolut şi iubirea faţă de orice persoană umană (inclusiv faţă de copil din momentul zămislirii sale, faţă de persoanele handicapate mintal, faţă de bolnavii incurabili), există pur şi simplu comportamente care sunt creştine şi comportamente care nu sunt, chiar dacă

ele au devenit cele ale unui număr mai mare sau mai mic de oameni care îşi spun sau se cred creştini. Există un mod de a trăi care corespunde germenului de viaţă dumnezeiască primit la Botez, din care purcede şi care-l ajută să se dezvolte, şi un alt mod de viaţă care îl ucide.

Desigur, creştinul rămâne un păcătos. Dar pentru păcat există un remediu: pocăinţa. Dacă ne vom recunoaşte păcatul, dacă ne vom căi din adâncul sufletului, dacă vom cere iertarea dumnezeiască, dacă ne vom strădui sincer să ne schimbăm, Dumnezeu ne va veni în ajutor şi ne va ierta. Dar dacă încercăm să ne justificăm, dacă zicem răului „bine" şi binelui „rău", refuzăm astfel chiar pocăinţa, săvârşind păcatul împotriva Duhului Sfânt.

În Biserică nu există diferenţă între „morală" şi „spiritualitate". Nu există un minim impus tuturor şi exigenţe superioare care ar fi privilegiul unei elite. Dumnezeu a spus tuturor: *Fiţi desăvârşiţi precum şi Tatăl vostru cel ceresc desăvârşit este.* Dezvoltarea deplină a vieţii noastre de fii ai lui Dumnezeu şi de mădulare ale lui Hristos, începută la Botez, este legea oricărei vieţi creştine. Nu este o lege care s-ar impune din afară, o lege scrisă pe table de piatră asemeni celei care a fost dată lui Moise: este o lege înscrisă în inimile noastre de Duhul iubirii care ne-a fost dat. Într-o anumită măsură, modalităţile de punere în aplicare variază pentru fiecare după modul său de viaţă şi după condiţiile specifice de trai, dar scopul este acelaşi pentru toţi: să fim transfiguraţi, prin puterea Duhului Sfânt, după Chipul Fiului cel Unul Născut.

5. Maica Domnului, chip al Bisericii

Dumnezeu ne-a dăruit o icoană vie a Bisericii Sale, Mireasă şi Fecioară, în persoana Maicii Sale. Ea este exemplul desăvârşit al îndumnezeirii fiinţei umane în Hristos. Dumnezeu a făcut din ea o oglindă perfectă a Înţelepciunii necreate pe care ea trebuia să o cuprindă în pântecele său devenit *mai desfătat decât cerurile*, cum o cântă Liturghia ortodoxă. Dumnezeu a binevoit să adune toate frumuseţile parţiale necunoscute altor fiinţe umane în această femeie de o desăvârşită curăţie şi smerenie care prin consimţământul său la dumnezeiasca maternitate a făcut posibilă îndeplinirea planului lui Dumnezeu. Nouă Evă, asociată noului Adam, i-a fost dat astfel să ia parte la întreaga Sa operă de mântuire. În El şi prin El, ea a devenit un izvor de viaţă pururea nesecat şi prin mijlocirea ei noi am primit iertarea păcatelor.

Calitarea de maică a lui Dumnezeu face din Preasfânta Fecioară, chipul Bisericii, în maternitatea sa spirituală faţă de credincioşi, funcţie care va lua sfârşit la Parusie. Dar apropierea faţă de Fiul şi Domnul, grija ei de a-I asculta Cuvântul şi de a-l păstra în inima sa, participarea sa la liturghia cerească din clipa slăvitei sale Adormiri, toate acestea fac din ea prototipul Bisericii în misiunea sa definitivă şi veşnică de slavă şi de preamărire.

Astfel, iubirea şi preacinstirea Maicii Domnului au un loc foarte important în inima creştinului. Ele conferă vieţii sale spirituale o notă specifică de căldură sufletească şi de luminoasă speranţă.

Capitolul VI: **Dumnezeiasca Liturghie – Memorial al iconomiei mântuirii**

În Biserica Ortodoxă, săvârşirea Sfintei Taine a Euharistiei – numită *Mesă* în Biserica latină – este desemnată sub numele de „dumnezeiasca Liturghie". Săvârşirea acestei Taine are în primul rând un caracter duminical, căci, pe de-o parte, în Biserica Ortodoxă duminica şi-a păstrat caracterul de celebrare săptămânală a Învierii, iar, pe de altă parte, dumnezeiasca Liturghie nu este centrată numai pe moartea jertfelnică a lui Hristos pe cruce, ci şi asupra reactualizării sacramentale a întregii Taine a mântuirii şi, în chip deosebit, asupra Învierii.

Datorită acestui fapt, dumnezeiasca Liturghie are un caracter esenţialmente festiv. Cum în decursul vremurilor, sărbătorile sfinţilor s-au înmulţit şi au fost asimilate într-o oarecare măsură duminicii (deoarece sfinţii se împărtăşesc în cer de slava lui Hristos Cel înviat), dumnezeiasca Liturghie poate fi săvârşită acum aproape în toate zilele anului. Ea nu se săvârşeşte totuşi în zilele care au o puternică semnificaţie penitenţială, cum sunt zilele de peste săptămână din Postul Mare (de

luni până vineri), zilele din Săptămâna Patimilor (exceptând Joia Mare) şi anumite zile din ajunul marilor sărbători.

1. Comemorare istorică

În perioada primelor trei secole ale istoriei creştine nu existau texte fixe ale Sfintei Liturghii. Episcopul slujitor improviza, urmând o schemă tradiţională, identică în esenţa sa în întreaga Biserică. Totuşi, în mod treptat, în principalele centre ale creştinismului a apărut obiceiul de a se consemna în scris unele dintre aceste anaforale (sau canoane euharistice) improvizate, iar aceste texte au dat naştere marilor tradiţii liturgice ale Bisericii, îndeosebi a celor din Roma, din Alexandria, din Ierusalim, apoi a celei din Constantinopol, oraş care – în calitate de nouă capitală a imperiului roman – a primit rangul al doilea după Roma.

În Biserica Ortodoxă sunt folosite astăzi trei liturghii: cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, cea a Sfântului Vasile cel Mare şi cea a Sfântului Iacob, fratele Domnului.

Liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur este, fără îndoială, o veche liturghie originară din Antiohia, retuşată de către acest sfânt, care a introdus-o la Constantinopol, pe când era episcop al oraşului. Liturghia Sfântului Vasile a fost compusă de către acesta pe baza vechii liturghii din Capadocia, care provenea ea însăşi din Antiohia. Liturghia Sfântului Iacob este legată de tradiţia creştină din Ierusalim.

Până în secolul XI, Liturghia Sfântului Vasile era folosită de obicei în sfera de influență a Constantinopolului. Cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, mai scurtă, era doar un text de sprijin. Dar aceasta s-a impus în cele din urmă ca text comun al Sfintei Liturghii. Cea a Sfântului Vasile nu mai este folosită decât de zece ori pe an, în cele cinci duminici din Postul Mare, în Joia şi Sâmbăta Patimilor, în ajunul Crăciunului şi al Bobotezei şi la 1 ianuarie, la sărbătoarea Sfântului Vasile.

Liturghia Sfântului Iacob mai este încă săvârşită în Bisericile greceşti la 23 octombrie, la sărbătoarea Sfântului Iacob, întâiul episcop al Ierusalimului.

Miercurile şi vinerile din Postul Mare, când Sfânta Liturghie nu poate avea loc, se săvârşeşte Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite, care este o simplă slujbă de împărtăşire, inclusă în slujba vecerniei, când se împart credincioşilor prezenţi Sfintele Daruri sfinţite dinainte (este sensul cuvintelor „mai înainte sfinţite") în timpul unei Sfinte Liturghii.

2. Jertfa Noului Legământ

Caracterul sacrificial al Sfintei Liturghii este clar afirmat de întreaga Tradiţie ortodoxă. În rugăciunile rostite de către preot, găsim expresii precum: „ca un Stăpân a toate, ne-ai dat slujba sfântă a acestei jertfe liturgice şi fără de sânge", sau „Ţie-Ţi aducem această jertfă cuvântătoare şi fără de sânge". Însuşi numele de „Altar" dat Sfintei Mese evocă dimensiunea de jertfă a Liturghiei.

Aceasta nu înseamnă totuşi că fiecare Liturghie constituie o nouă Jerfă a lui Hristos; jertfa este unică, întrucât ea a avut loc o dată pentru totdeauna, într-un loc şi într-un moment determinate precis în decursul istoriei omenirii.

Dumnezeiasca Liturghie „aduce aminte" de această Jertfă unică, prevestită şi prefigurată de jertfele figurative ale Vechiului Testament, prin a cărei înfăptuire au devenit trecătoare. Expresia „aducere aminte" şi termenul „memorial", care provin din Vechiul Testament (corespondentul ebraic este *zikkaron*), nu trebuie înţelese în sensul unei simple comemorări a unui eveniment trecut. „Aducere aminte" într-o slujire liturgică înseamnă a face prezente, pentru folosul comunităţii adunate, marile binefaceri săvârşite odinioară de către Dumnezeu pentru poporul Său. Adunarea euharistică devine asfel contemporană, într-un anume sens, cu evenimentele din istoria mântuirii, pentru ca ea să le retrăiască sau, mai degrabă, pentru ca Dumnezeu să le retrăiască în ea. În acest sens, Sfânta Liturghie este o jertfă. În acelaşi timp, sărbătorind memorialul lucrării mântuirii, adunarea pătrunde deja în taina Învierii împreună cu Hristos, a cărui venire definitivă va coincide cu Parusia, cu a doua venire a lui Hristos la sfârşitul veacurilor.

Jertfa lui Hristos, aşa cum o înţelege tradiţia ortodoxă, nu se reduce la patima şi moartea Sa pe cruce. Ea include în mod nedespărţit viaţa Sa pământească, Patimile, Moartea, Învierea, Înălţarea, şederea Sa de-a dreapta Tatălui şi Cincizecimea, care este revărsarea asupra umanităţii a Sfântului Duh de care natura umană îndumnezeită a lui Hristos este plină. Jertfa lui Hristos

vesteşte restaurarea definitivă a universului la sfârşitul veacurilor şi o conţine ca principiu.

Termenul de „sacrificiu" înseamnă „a face sacru", adică a sfinţi, a impregna o realitate creată de energiile necreate ale Dumnezeirii, făcând-o să „treacă" (cuvântul *Pesah* în ebraică înseamnă „trecere") de la condiţia pământească la o totală apartenenţă la Dumnezeu. Este ceea ce s-a realizat în Hristos ca unică jertfă adevărată, pentru care jertfele Vechiului Legământ nu erau decât chip şi prefigurare.

În timpul vieţii Sale pământeşti, în natura Sa umană pătimitoare şi muritoare, Hristos S-a dezbrăcat de slava Sa dumnezeiască; El Care era fără de păcat a luat asupra Sa păcatul omenesc. Prin moartea Sa, prin Învierea, Înălţarea şi şederea de-a dreapta Tatălui, El „a murit păcatului" şi însăşi natura Sa umană s-a umplut de strălucirea naturii dumnezeieşti (adică de „slavă") şi a devenit capabilă să comunice oamenilor o împărtăşire a acestei slave, aşa cum un cărbune aprins poate răspândi focul care-l transformă (cf. *Romani* 6, 9-10; *Ioan* 17, 5).

În jertfă, Hristos nu este, în umanitatea Sa, numai Cel jertfit, ci este în acelaşi timp şi Preotul, adică Cel care jertfeşte. Trecerea de la condiţia pământească la cea de Înviat, realizată deplin în Hristos prin Moartea şi Învierea Sa, este în aceeaşi măsură o jertfă oferită şi un prinos, o dăruire totală de Sine Tatălui, printr-un act al voinţei Sale omeneşti. Acesta este sensul cuvintelor pe care *Psalmul* 39, 9 le punea pe buzele lui Mesia: *Jertfă şi prinos n-ai voit, dar trup mi-ai întocmit, [...] atunci am zis: „Iată-mă, vin"*. Acesta este şi sensul rugăciunii lui Hristos în grădina Ghetsimani (*Matei* 26, 39) şi a marii Sale „rugăciuni arhiereşti" din *Ioan* 17. În

rugăciunea din timpul cântării heruvimice, care precede Intrarea cea mare cu darurile euharistice, preotul evocă dubla condiție a lui Hristos, preot și victimă a jertfei Sale; după ce a spus: „Binevoiește să-Ți fie aduse darurile acestea prin mine, păcătosul și nevrednicul robul Tău", el adaugă de îndată: „Că Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci". Hristos este unicul Preot și unica Jertfă a Noului Legământ; slujitorul nu este decât icoana vie, semnul lucrător al prezenței sacramentale a lui Hristos – Preotul.

În timpul Sfintei Liturghii, pâinea și vinul se prefac în Trupul și Sângele lui Hristos Cel Înviat, făcând prezentă în mod real pe Sfânta Masă realitatea ultimă și veșnică a Jertfei lui Hristos. De aceea tradiția ortodoxă vede în Sfânta Liturghie nu numai memorialul evenimentelor mântuitoare ce s-au petrecut odinioară, dar și prezența „tainică" sub semnele sacramentale ale Liturghiei cerești, evocate în cartea *Apocalipsei* Sfântului Ioan (cap. 4), unde putem vedea cum îngerii și sfinții, uniți cu Mielul, săvârșesc cultul veșnic al Noului Legământ.

Jertfa implică comuniunea. În jertfele Vechiului Testament, consumarea ofrandei aduse ca jertfă sau stropirea cu sângele ei constituiau modalitatea prin care poporul se împărtășea de caracterul sacru dobândit de această jertfă prin jertfirea-ofranda sa. În Sfânta Liturghie, participând sacramental la Trupul și Sângele lui Hristos, membrii adunării devin „cotrupești și cosangvini cu Hristos cel Înviat și între ei totodată", după expresia Părinților Bisericii.

Rânduiala Sfintei Liturghii

1) Pregătirea darurilor (sau Proscomidia)
2) Liturghia Cuvântului
   a) Binecuvântarea
      - Ectenia mare
      - Antifoane şi ectenii mici; Fericirile
      - Intrarea Mică (procesiunea Evangheliei)
      - Tropare (scurte compoziţii care se referă la sărbătoarea zilei şi la sfinţii patroni ai bisericii)
      - Trisaghionul (cântarea „Sfinte Dumnezeule, Sfinte Tare, Sfinte fără de moarte, miluieşte-ne pe noi")
   b) Lecturi biblice
      - Răspuns psalmic înainte de Apostol (Prochimen)
      - Apostol
      - „Aleluia"
      - Evanghelie
      - Omilie
   c) Rugăciuni pentru credincioşi

3) Liturghia euharistică
   a) Preludii
      - Două rugăciuni pentru credincioşi
      - Intrarea Mare (procesiunea Sfintelor Daruri): Cântarea imnului heruvimic
      - Rugăciunea punerii-înainte (a Darurilor)
      - Sărutarea păcii
      - Simbolul Niceo-Constantinopolitan
   b) Anaforaua (Rugăciunea Sfintei Jertfe)
      - Dialog introductiv
      - Rugăciunea de laudă şi de mulţumire pentru binefacerile dumnezeieşti
      - Imnul trisaghion „Sfânt, Sfânt, Sfânt..."
      - Istorisirea Cinei celei de Taină şi instituirea Euharistiei

- Anamneza (rememorarea operei mântuirii)
- Epicleza (invocarea Sfântului Duh pentru prefacerea Darurilor euharistice)
- Dipticele (pomenirea viilor şi a morţilor)
- Concluzie şi *Amin* final

c) Împărtăşirea
- Pregătirea pentru împărtăşire: invocare, rugăciuni de pregătire
- Înălţarea Sfântului Agneţ, Frângerea Sfântului Agneţ, Amestecarea - preotul pune o parte din Trupul lui Hristos în preţiosul Sânge (plinirea potirului)
- Căldura (preotul toarnă apa caldă în Sfântul Potir)
- Împărtăşirea slujitorilor şi a credincioşilor
- Rugăciuni de mulţumire după împărtăşire
- Rugăciuni finale: binecuvântarea preotului (Apolisul)

3. Semnificaţia ritualurilor

Modul în care se săvârşeşte Sfânta Liturghie a cunoscut o evoluţie regulată şi omogenă din secolul al IV-lea până în secolul al XIV-lea, cu numeroase variante locale. În secolul al XIV-lea ea s-a fixat în ceea ce priveşte esenţialul, în forma sa actuală, sub influenţa unei mari reînnoiri spirituale („renaşterea isihastă") care, pornită din Muntele Athos, a cuprins întreaga lume greacă şi slavă în ajunul cuceririi turceşti.

Căderea Constantinopolului şi dispariţia Imperiului creştin de Răsărit au determinat reducerea importanţei culturii bizantine, iar inventarea tiparului a contribuit la unificarea şi fixarea definitivă a practicii liturgice.

Sfânta Liturghie, în starea sa actuală, cuprinde trei părţi care formează un întreg şi constituie împreună un

memorial al întregii istorii a mântuirii şi în acelaşi timp o evocare pe pământ a Liturghiei Cereşti.

A. *Proscomidia*

Prima parte (Proscomidia) se săvârşeşte, fără a fi văzută de către credincioşi, pe o masă aşezată în mod obişnuit într-o absidiolă situată în stânga absidei principale, unde se află Altarul. Acest loc în care este aşezată pâinea ce va fi folosită la Sfânta Euharistie aminteşte de peştera din Betleem, „Casa Pâinii". Aici se vede adesea o icoană a Naşterii lui Hristos. Totuşi, ritualul pregătirii darurilor este o reprezentare simbolică a Patimii şi Morţii Mântuitorului.

Preotul ia o prescură (pâine mică rotundă, dospită, purtând amprenta unei peceţi speciale) şi scoate o parte în formă de cub numită *Agneţ*, care va fi sfinţită în timpul Liturghiei. Săvârşind aceste acte, preotul rosteşte câteva versete din cântarea a patra a „Robului lui Dumnezeu" (*Isaia* 53, 7-8), care descria dinainte patima lui Hristos; apoi el junghie Agneţul în formă de cruce şi îl pune pe sfântul disc zicând: *Junghie-se Mielul lui Dumnezeu, Cel Ce ridică păcatul lumii, pentru viaţa şi pentru mântuirea lumii.* Apoi împungând Sfântul Agneţ cu copia în partea dreaptă, sub numele Iisus, el zice: *Şi unul dintre ostaşi cu sulița coasta Lui a împuns; şi îndată a ieşit sânge şi apă.* În acest moment toarnă vin şi apă în sfântul potir.

Apoi preotul scoate părticele din alte prescuri întru pomenirea Maicii Domnului, a îngerilor, a profeţilor, a diferitelor categorii de sfinţi, precum şi a viilor şi morţi-

lor pe care i s-a cerut să-i pomenească. El aşază rând pe rând aceste părticele în dreapta şi în stânga Sfântului Agneţ, simbolizând astfel unirea Bisericii cereşti şi pământeşti cu Stăpînul ei în memorialul Jertfei Sale. Spre sfârşitul Liturghiei, aceste părticele vor fi vărsate în sfântul potir şi îmbibate cu scump Sângele Domnului.

Proscomidia constituie deci un memorial al Patimii şi al Morţii lui Hristos pe cruce. Sfântul Agneţ aşezat pe sfântul disc Îl reprezintă pe Hristos mort. Proscomidia poate fi considerată astfel ca prima fază, pregătitoare, a Liturghiei euharistice care va continua cu Intrarea mare.

B. Liturghia Cuvântului

Liturghia Cuvântului începe când preotul a terminat Proscomidia şi a cădit biserica, în semn de purificare a adunării, pentru a simboliza rugăciunea tuturor, care se va înălţa către Dumnezeu. Ni se prezintă acum însăşi taina mântuirii noastre, nu doar prin intermediul gesturilor simbolice, ci aşa cum a fost anunţată oamenilor de către Apostoli şi Evanghelişti.

Liturghia Cuvântului începe printr-o binecuvântare sacerdotală, care este în acelaşi timp o aclamaţie: *Binecuvântată este Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi purrea şi în vecii vecilor. Amin.* Apoi urmează ectenia mare pentru pacea lumii şi pentru toate nevoile Bisericii, urmată de trei serii de cântări întrerupte de ectenii mici. La origine, acest ansamblu era cântat în timpul procesiunii clerului şi poporului, care intra în biserică, unde avea să fie săvârşită Liturghia. Acest preludiu are deci rolul de a permite

adunării să părăsească lumea şi preocupările ei, în duh, pentru a pătrunde în templu unde va fi săvârşită taina euharistică.

Când slujeşte şi un diacon, el rosteşte toate invocările ecteniilor Sfintei Liturghii. Adunarea răspunde: *Kirie eleison* şi preotul încheie printr-o rugăciune în taină şi o doxologie trinitară rostită cu glas mare („ecfonis").

Structura propriu-zisă a Liturghiei Cuvântului, formată din lecturi preluate din Noul Testament şi din Evanghelie, încadrate de cântări de psalmi, se inspiră din cea a Sinagogii din vremea Apostolilor; dar ceea ce anunţă ea este îndeplinirea făgăduinţelor şi împlinirea în Hristos şi prin El. Intrarea Mică sau procesiunea Evangheliei care precede lecturile simbolizează venirea în lume a lui Hristos, Care ne face cunoscut mesajul Evangheliei Sale şi ne cheamă să primim lumina dumnezeiască a cunoaşterii Sale.

Ecteniile care urmează după citirea Evangheliei şi predică existau încă de la început, sub forme diverse, în majoritatea liturghiilor creştine. Ele corespund unui element al rugăciunii sinagogale şi încheie Liturghia Cuvântului.

Trimiterea catehumenilor (şi odinioară a penitenţilor) este adesea omisă astăzi, cel puţin în ritul grecesc, deoarece vechea instituţie a catehumenatului a dispărut. Însă acest ritual ne aminteşte că la origine numai cei botezaţi, care urmau să se împărtăşească, rămâneau în biserică pentru Liturghia Euharistică propriu-zisă.

Pentru credincioşi, împărtăşirea este într-adevăr modul normal de a lua parte deplin la jertfa euharistică;

dar cei care nu puteau să o primească, nu participau decât la Liturghia Cuvântului.

C. Liturghia Euharistică

Cu Intrarea cea Mare, riturile simbolice reprezentând Taina Mântuirii se reiau chiar de acolo de unde se opriseră la sfârşitul Proscomidiei. Preotul şi eventual împreună-slujitorii săi, precum şi diaconii, se îndreaptă spre poscomidiar, ridică cinstitele Daruri, care-L reprezintă pe Hristos mort, şi le poartă în procesiune în mijlocul bisericii, depunându-le pe Sfânta Masă. Acest ritual reprezintă înmormântarea lui Hristos, de la coborârea de pe Cruce până la aşezarea Sa în mormânt. Altarul este mormântul lui Hristos, care va deveni locul Învierii.

În timpul transferului cinstitelor Daruri de la proscomidiar la Altar, corul cântă „Imnul heruvimic" care aminteşte că Liturghia noastră pământească este taină, prezenţă mistică a Liturghiei cereşti şi că toţi cei care iau parte la ea trebuie să fie conştienţi de condiţia lor de membri ai Împărăţiei cerurilor: *Noi, care pe heruvimi cu taină închipuim şi făcătoarei de viaţă Treimi întreit-sfântă cântare aducem. Toată grija cea lumească să o lepădăm, ca pe Împăratul tuturor să primim pe Cel înconjurat în chip nevăzut de cetele îngereşti. Aliluia, aliluia, aliluia.*

Aşezând Darurile pe Sfânta Masă, preotul rosteşte acest tropar, care explică semnificaţia riturilor săvârşite în acest moment: *Iosif cel cu bun chip de pe lemn luând preacurat Trupul Tău cu giulgiu curat înfăşurându-L şi*

cu miresme (evocate de tămâie) înmiresmându-l, în mormânt nou îngropându-L, L-a pus.

După ectenia şi rugăciunea prinoaselor răsună chemarea diaconului care îi invită pe credincioşi la iubire reciprocă şi pe slujitori să-şi dea sărutarea păcii: *Să ne iubim unii pe alţii ca într-un gând să mărturisim: Pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh, Treimea cea de o fiinţă şi nedespărţită.* Acest moment ne aminteşte, în pragul săvârşirii jertfei euharistice, cuvântul Domnului: *Dacă îţi vei aduce darul tău la altar şi acolo îţi vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului şi mergi întâi şi împacă-te cu fratele tău şi apoi, venind, adu darul tău* (*Matei* 5, 23-24). Ni se aduce astfel aminte, chiar înaintea rostirii Crezului, că starea obligatorie pentru a cunoaşte adevărul revelat este iubirea reciprocă. Aşa cum scria marele teolog rus din secolul al XIX-lea A. S. Homiakov, *adevărul nu se descoperă nici creştinului solitar, autonom, nici societăţii, nici geniului, ci iubirii reciproce, adică Bisericii Sfinte şi sobornicesti.*

După Simbolul credinţei începe anaforaua (canonul euharistic), cu un dialog pe care-l regăsim parţial identic în cea mai mare parte dintre vechile liturghii: *Sus să avem inimile [...], să mulţumim Domnului.*

Deşi adresată în întregime Tatălui, această mare rugăciune euharistică, ale cărei modele îndepărtate se găsesc în liturghia pascală şi în agapele religioase din vechiul iudaism, are o structură trinitară. Slujitorul dă mai întâi slavă lui Dumnezeu pentru creaţie şi pentru întreaga operă de mântuire a oamenilor. Trisaghionul *Sfânt, Sfânt, Sfânt...*, a cărui cântare întrerupe rugăciunea liturghisitorului, aminteşte că prin taina

mântuirii, îngerii şi oamenii, odinioară despărţiţi de păcat sunt reuniţi într-o singură inimă pentru a cânta aceeaşi Liturghie în cer şi pe pământ.

După ce a dat slavă Tatălui, liturghisitorul aminteşte tot ceea ce a fost împlinit pentru oameni de către Fiul lui Dumnezeu întrupat. El aminteşte Cina cea de Taină şi ridică glasul pentru a cânta cuvintele instituirii Euharistiei: *Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu [...]. Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu.* Totuşi, în tradiţia ortodoxă aceste cuvinte nu sunt considerate formule de sfinţire prin care s-ar realiza prefacerea pâinii şi a vinului în Trupul şi Sângele lui Hristos; anaforaua întreagă este „sfinţitoare" şi prefacerea sacramentală a cinstitelor Daruri este săvârşită de Duhul Sfânt, Care este invocat pentru aceasta, după ce preotul formulează întreg conţinutul memorialului euharistic astfel: *Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare* (de a reactualiza Cina cea de Taină) *şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de Învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea de-a dreapta şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire, ale Tale dintru ale Tale, Ţie-Ţi aducem de toate şi pentru toate.*

În acest moment liturghisitorul invocă trimiterea sau pogorârea Duhului Sfânt pentru prefacerea Darurilor: *şi Te chemăm, Te rugăm şi cu umilinţă la Tine cădem: trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste aceste Daruri, ce sunt puse înainte. Şi fă, adică, pâinea aceasta, Cinstit Trupul Hristosului Tău. Iar ceea ce este în potirul acesta, Cinstit Sângele Hristosului Tău. Prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt.*

În timp ce preotul rosteşte aceste cuvinte, credincioşii prezenţi stau cu capetele plecate. Privirea inimii noastre, luminată de credinţa în cuvântul lui Hristos, vede astfel Focul ceresc al Duhului coborând pe Altar, aşa cum odinioară un foc tainic cobora din cer şi mistuia ofrandele vechilor jertfe (cf. *Judecători* 6, 21; 2 *Cronici* 7, 1).

Pe masa sfântului Altar nu se mai află doar pâinea şi vinul, simboluri ale Trupului lui Hristos în stare de moarte, ci adevăratul Trup şi adevăratul Sânge ale lui Hristos Înviat, adică persoana Sa dumnezeiască prezentă printre noi în natura Sa dumnezeiască. Cu adevărat, Hristos a Înviat.

Rugăciunile de mijlocire, prin care se încheie anafora, sunt urmate de concluzia acesteia, întărită prin *Amin*-ul final al adunării, ce exprimă credinţa puternică a tuturor în ceea ce tocmai s-a împlinit.

Prezenţa euharistică a lui Hristos Cel înviat nu îşi are scopul în ea însăşi, ci este în mod esenţial destinată împărtăşirii. Adunarea se pregăteşte pentru aceasta în rugăciune, mai ales prin rostirea Rugăciunii Domneşti (*Tatăl Nostru*) în care cererea Pâinii celei de toate zilele (sau spre fiinţă) a fost pusă adesea de către Părinţii Bisericii în legătură cu Euharistia.

Înălţând Sfintele Daruri, liturghisitorul zice cu glas tare: *Sfintele sfinţilor*. Ceea ce nu înseamnă că Euharistia este rezervată unor creştini desăvârşiţi în virtute, ci că o pot primi cu vrednicie numai cei botezaţi, care se străduiesc să trăiască după Cuvântul Evangheliei şi se apropie de Taină în duhul dragostei şi al respectului profund. Apoi preotul reia gestul lui Hristos, frângând pâinea ca semn al darului pe care L-a făcut dăruindu-Se

pe Sine oamenilor. O părticică din Sfântul Agneț este pusă în sfântul potir, apoi se toarnă apa caldă (căldura – *zéon*); este Trupul lui Hristos Cel înviat unit cu Sângele Său și pătruns de căldura Duhului Sfânt, care se va împărți spre împărtășire.

După ce s-a împărtășit (împreună cu ceilalți clerici prezenți în altar), preotul împarte credincioșilor Sfânta Euharistie, sub forma unei părticele îmbibate cu scump Sângele Domnului. El face aceasta cu o linguriță, gestul său amintind gestul serafimului care, în timpul vedeniei lui Isaia (6, 6-7), a luat un cărbune aprins de pe jertfelnic pentru a atinge cu el buzele profetului și a-l purifica. De altfel, preotul încheie ritul împărtășirii spunând: *Iată s-a atins de buzele tale și va șterge toate păcatele tale, și fărădelegile tale le va curăți* (*Isaia* 6, 6-7).

Odată încheiată împărtășirea credincioșilor, corul cântă: *Am văzut Lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc; am aflat credința cea adevărată, nedespărțitei Treimi închinându-ne, că Aceasta ne-a mântuit pe noi.* Admirabil rezumat al tuturor binefacerilor pe care ni le aduce slujirea liturgică prin care se revarsă peste noi Lumina Învierii.

Preotul cădește pentru ultima oară ceea ce rămâne din Sfintele Daruri și le duce din nou la proscomidiar, unde vor fi consumate de către el sau de către diacon la sfârșitul Liturghiei. Apoi rostește rugăciunile finale ale Liturghiei, binecuvintează poporul și slobozește adunarea euharistică. Înainte de ieșirea credincioșilor din biserică, el împarte *antidoron*-ul (anafura), adică ceea ce a rămas din prescurile din care s-au scos în timpul Proscomidiei Sfântul Agneț și părticelele pentru po-

menire. Această pâine binecuvântată, împărțită tuturor, amintește de agapele din Biserica primară. În multe parohii și mănăstiri, toți cei care au participat la Sfânta Liturghie se întâlnesc apoi pentru a servi, cu cumpătare, prânzul în comun, semn al bucuriei pascale, manifestându-se astfel continuitatea ce trebuie să se stabilească între slujirea euharistică și viața cotidiană a credincioșilor, a cărei lege supremă este milostenia.

Capitolul VII: **Euharistia şi Biserica**

Doctrina euharistică a Sfinţilor Părinţi din perioada anteniceeană este departe de a fi de neglijat; aici sunt deja clar conturate cele mai multe dintre trăsăturile caracteristice învăţăturii urmaşilor lor. Totuşi, teologia euharistică a cunoscut marea sa dezvoltare mai ales în urma controverselor antiariene: accentul pus de către apărătorii Ortodoxiei pe rolul esenţial al Trupului lui Hristos în taina mântuirii nu putea decât să îi facă mai atenţi la eficacitatea sfinţitoare a Trupului şi Sângelui Domnului[1] şi la legătura strânsă care există între Euharistie şi taina Bisericii.

Vom îndrepta analiza noastră spre câţiva autori reprezentativi care au trăit între secolul IV şi sfîrşitul Imperiului Bizantin. Totuşi, datorită importanţei sale deosebite, doctrina euharistică a Sfântului Chiril al Alexandriei merită o examinare mai aprofundată; ea ne va da în acelaşi timp ocazia să lămurim unele dintre

---

[1] Acest fapt a fost semnalat de N. Nautin, *Homelies Pascales*, II (SC 36, p. 42-47).

presupozițiile teologice care condiționează, cu nuanțe diverse, concepția pe care și-o fac Părinții greci despre Taina Euharistiei.

1. Sfântul Chiril al Alexandriei

A. Euharistia în iconomia mântuirii

Legătura care unește organic doctrina euharistică a Sfinților Părinți cu teologia mântuirii și a îndumnezeirii creștinilor apare în plină lumină într-o pagină a Sfântului Chiril al Alexandriei, pe care se cuvine să o citățm aproape în întregime în pofida lungimii sale, căci ea ne introduce mai bine decît orice alt text în esența subiectului:

Să căutăm, în măsura posibilului, semnificația tainei (euharistice). Dumnezeul universului a creat toate lucrurile spre nestricăciune și începuturile lumii au fost fără prihană. Dar prin invidia diavolului, moartea a intrat în lume; acesta îl îndemnă pe cel dintâi dintre oameni la călcarea poruncii și la neascultare și astfel stârni mînia lui Dumnezeu [...]. Dar stricăciunea datorată înclinației spre rău a lui Adam a fost învinsă de mila Creatorului care vine în ajutorul locuitorilor pământului. Într-adevăr, Dumnezeu și Tatăl este viață prin fire. Fiind El singur astfel, El îl făcu să strălucească pe Hristos, care și El este viață căci nu putea fi altfel pentru Logosul care purcede prin esență din viață. Dumnezeu Tatăl dă deci viață tuturor lucrurilor prin Fiul în Duhul Sfânt.

Cum putea omul care locuia pe pământ şi era supus morţii să aibă din nou acces la nestricăciune? Trebuia ca firea omenească, condamnată la moarte, să se împărtăşească de puterea însufleţitoare care este Dumnezeu. Ori, vitrtutea însufleţitoare a lui Dumnezeu şi Tatăl este Logosul, Unicul Său Fiu. Pe Acesta ni L-a trimis ca Mântuitor. El n-a suferit schimbare sau mutare în ceea ce nu era şi nu a încetat nici o clipă să fie Logosul, dar S-a născut dintr-o femeie după trup şi s-a întrupat ca să fie altoit pe noi printr-o unire nedespărţită şi să ne facă inaccesibili morţii. Într-adevăr El Şi-a asumat firea noastră, ca să deschidă firii care era supusă stricăciunii, înviind-o din morţi, o cale de întoarcere spre nemurire [...]. Aşadar, asumându-şi o fire supusă morţii, Logosul, Dumnezeu fiind şi Viaţă, a eliberat-o de stricăciune şi a însufleţit-o.

Nu refuza să crezi cuvintele mele; dimpotrivă, acceptă cuvintele mele cu credinţă şi primeşte exemple modeste, o demonstraţie a acestui lucru. Dacă arunci o bucată de pâine în vin, ulei sau alt lichid, o vei găsi impregnată de calităţile lor; dacă pui fierul în contact cu focul, se va umple de îndată de energia sa, şi cu toate că prin natura sa nu este decît fier, el va fi plin de virtutea focului. Astfel, Logosul însufleţit de Dumnezeu, unindu-se într-un mod numai de El ştiut cu firea omenească pe care şi-a însuşit-o, a îndumnezeit-o. El a spus: „Adevărat, adevărat zic vouă: cel ce crede în Mine are viaţă veşnică. Eu sunt pâinea vieţii" (Ioan 6, 47); şi: „Eu sunt pâinea cea vie care s-a pogorât din cer. Cine mănâncă din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viaţa lumii este Trupul Meu [...]. Adevărat, adevărat zic vouă, dacă nu

veți mânca Trupul Fiului Omului și nu veți bea Sângele Lui, nu veți avea viață în voi" (Ioan 6, 51-54).

Astfel deci, mâncând Trupul lui Hristos, Mântuitorul nostru al tuturor, și bând Sângele Lui, avem viață în noi, devenim una cu El, noi rămânem în El și Îl avem în noi.

Trebuia deci ca El să vină înlăuntrul nostru, după voia lui Dumnezeu, prin Duhul Sfânt și să se unească în oarecare măsură cu trupurile noastre prin Trupul Său cel Sfânt și prin scumpul Său Sânge pe care le primim ca binecuvântare de viață făcătoare, sub forma pâinii și a vinului.

Într-adevăr, ca să nu fim cuprinși de uimire văzând trup și sânge pe sfintele mese ale Bisericilor, Dumnezeu a tratat slăbiciunea noastră cu condescendență și a trimis puterea de viață în elementele care ne sunt prezentate; El le-a schimbat pentru a le înzestra cu energia propriului Său Trup, pentru ca noi să le avem pentru o conlucrare vie și pentru ca Trupul vieții să fie în noi ca o sămânță roditoare. Nu ezita să crezi, aceasta este adevărat pentru că El Însuși a spus clar: „Acesta este Trupul Meu" și „Acesta este Sângele Meu"[2].

Reflecția Sfântului Chiril se bazează pe un ansamblu de noțiuni mai cu seamă biblice. În timp ce filosofia greacă identifică divinul cu ființa inteligibilă și imaterială și îi opune lumea sensibilă și materială, gândirea biblică opune sfera divinului – care este duh, *pneuma* (în sensul de putere dumnezeiască și nu de

[2] Sfântul Chiril al Alexandriei, *In Lc* (PG 72, 908-912). A se vedea traducerea franceză din In Jn 4, în *La Messe. Liturgies anciennes et textes patristiques*, alese și prezentate de A. Hamman („Lettres Chretinnes" 9), p. 134-166.

imaterialitate), nestricăciune şi viaţă – lumii prezente, care este cea a creaturii supuse stricăciunii, păcatului şi morţii. Dumnezeul Bibliei, în transcendenţa Sa, se situează dincolo de inteligibil şi de materie; nici o inteligenţă creată, oricât de lipsită ar fi de materialitate, nu este potrivită fiinţei profunde a lui Dumnezeu şi în nici un fel nu poate exista pentru Dumnezeu o necesitate a naturii Sale de a se descoperi vreuneia dintre inteligenţele create.

Dar Dumnezeu poate, fără a pierde nimic din transcendenţa Sa, să comunice în mod liber şi gratuit creaturilor sale o părtăşie reală la firea Sa dumnezeiască (2 *Petru* 1, 4), şi să le introducă astfel prin har în sfera divinului. Această „înduhovnicire" poate cuprinde nu numai raţiunea şi voinţa, unde ea înfloreşte în „cunoaştere" şi în „unitate de duh", ci şi trupul, într-un mod încă ascuns aici pe pământ, dar manifestat la Parusie (cf. 1 *Corinteni* 15, 42-44).

Comentând 2 *Corinteni* 3, 7-18, L. Cerfaux scria: *această slavă care ne transfigurează permanent nu este una trecătoare, deosebită de Dumnezeu, o simplă creaţie a lui Dumnezeu, aşa cum era slava lui Moise din Vechiul Testament. Ci este în mod tainic, slava lui Dumnezeu cea veşnică, dumnezeiască, transmisă trupurilor noastre [...] firea omenească devenind duh şi slavă.*[3] Este slava[4] pe care Sfinţii Părinţi o mai numesc în termeni filosofici *energie* sau *lucrare dumnezeiască.*

---

[3] L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, p.70, cf. p. 125, şi *Le Chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, p. 166-167.

[4] În Biblie, cuvântul „slavă" desemnează în acelaşi timp fiinţa însăşi a lui Dumnezeu, în măsura în care se face cunoscut şi se dezvăluie creaturilor Sale, fără a înceta să fie transcendent, şi

B. De la Întrupare la Euharistie

Aceste noțiuni domină întreaga teologie greacă a Mântuirii și a Euharistiei, așa cum ne-a prezentat-o Sfântul Chiril al Alexandriei. Pierdută prin păcatul lui Adam, slava dumnezeiască a fost redată neamului omenesc prin Întruparea, Moartea și Învierea lui Hristos[5].

Într-adevăr, în virtutea uniunii ipostatice s-a înfăptuit în Hristos o adevărată conlucrare a naturii omenești cu energiile dumnezeiești.[6] La contactul cu acest foc dumnezeiesc, urmările păcatului – suferința și moartea – asumate de Hristos prin natura Sa omenească, sunt suprimate, preschimbîndu-se mai întâi în dovezi ale iubirii Fiului pentru Tatăl și pentru oameni și dispărând în cele din urmă în slava Învierii. Hristos reînviat primește de drept, în chiar Trupul Său, slava pe care o avea în calitate de Dumnezeu, înainte ca lumea să existe[7].

---

totodată preaslăvirea lui Dumnezeu. Părinții greci aveau cunoștință de această dublă accepțiune.

[5] Cf. Sfântului Grigorie de Nyssa, *Discours cathehetique*, 32 (SC 453, p. 285).

[6] Asupra acestei probleme, perspectivele școlilor din Alexandria și Antiohia sunt diferite. În Occident, Fericitului Augustin și Sfântului Leon le va scăpa acest sens al întrepătrunderii umanității lui Hristos cu slava dumnezeiască, slavă care condiționează rolul său de organ al îndumnezeirii pentru oameni; importanța mântuitoare a Învierii este astfel estompată. Toma d'Aquino va regăsi parțial aceste noțiuni la Sfinții Chiril și Ioan Damaschin.

[7] Cf. Sfântului Chiril al Alexandriei, *In Jn*, 11, 12 (PG 74, 564 A).

Conform unei concepţii comune majorităţii Părinţilor greci, Fiul lui Dumnezeu *odată devenit Om, cuprinde în El întreaga natură, pentru a o putea restaura în totalitate.*[8] Îndumnezeirea naturii umane a lui Hristos înviat era deci o îndumnezeire într-un anumit sens, a întregii naturi umane: *În acest fel, omenirea este amestecată cu Dumnezeu, prin intermediul umanităţii lui Hristos. Prin luarea asupra Sa a tuturor păcatelor noastre întreg aluatul a fost impregnat cu harul dumnezeiesc*[9]. Dar mai trebuia ca mântuirea împlinită cu desăvârşire în persoana lui Hristos Cel înviat să-i atingă în mod real pe fiecare dintre oameni în particular. Această comunicare a vieţii dumnezeieşti de-a lungul timpului şi spaţiului se va înfăptui prin intermediul umanităţii lui Hristos, căci umanitatea Sa, îndumnezeită pe deplin, este astfel îndumnezeitoare.

Dacă analizăm separat numai natura trupului, este evident că ea nu este dătătoare de viaţă [...] dar prin unirea cu Logosul de viaţă făcător, ea devine în întregime dătătoare de viaţă, ridicată fiind la o virtute mai înaltă [...]. Logosul Şi-a umplut propriul trup de energia dătătoare de viaţă a Duhului [...]. De aceea El numeşte duh Trupul Său; El nu neagă totuşi că este Trup, dar pentru că este pe deplin unit cu acesta şi asumat în întregime de virtutea Sa dătătoare de viaţă, merită să fie numit Duh." [10]

Înţelegem din acest moment că Euharistia apare ca mijlocul prin care se realizează îndumnezeirea personală

---

[8] Id., *In Jn*, 5, 2 (PG 73, 754 C).

[9] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra Eunom*, 2 (PG 45, 533A).

[10] Sfântul Chiril al Alexandriei, *In Jn* 4, 3 (PG 73. 601 C – 604 B).

a oamenilor. Fără îndoială, botezul face să se nască în noi viața cea nouă. Dar taina Trupului și a Sângelui lui Hristos conduce această operă la desăvârșire pe plan sacramental, exprimând și realizând prin ritualul consumării euharistice unirea ceea mai profundă care poate exista.

Legătura noastră cu Dumnezeu și Tatăl este, evident, Hristos, Care ne unește cu El ca om, dar, fiind Dumnezeu, rămâne prin fire în Dumnezeu Tatăl. Firea care căzuse în stricăciune nu putea ajunge din nou la nestricăciune decât dacă firea care este mai presus de orice stricăciune și de orice schimbare cobora la ea, ridicând-o la desăvârșire, smulgând-o într-o oarecare măsură, prin comuniunea și amestecul cu ea, din limitele care se potrivesc unei naturi create, și modelând după chipul Său ceea ce, prin fire, nu este asemenea Lui. Suntem deci în armonie cu Dumnezeu Tatăl prin mijlocirea lui Hristos. Într-adevăr, primind în noi trupește și sufletește pe Cel care este adevăratul Fiu și prin fire consubstanțial cu Tatăl, participăm la slava Sa și ne împărtășim de natura supremă. [11]

Dacă prin simpla atingere a Sfântului Trup (al lui Hristos în timpul vieții Sale pământești), ceea ce este stricăcios este umplut de viață, cum nu vom obține un câștig mai mare din Sfânta Împărtășanie, pentru că noi mergem până la a face din ea hrana noastră? Aceasta le va dărui ceea ce are mai bun, adică nemurirea, celor care vor participa la ea. Nu te mira de aceasta, nu te întreba asemeni evreilor „cum". Gândește-te mai degrabă că apa prin fire este rece, dar că, turnată într-un vas, și pusă în contact cu focul, ea își uită în oarecare

[11] Id., *In Jn*, 11, 12 (PG 74, 564 A).

măsură propria natură şi primeşte în ea energia biruitoare a focului. În acelaşi fel, deşi suntem păcătoşi prin natura trupului nostru, prin unirea cu viaţa cea adevărată, noi părăsim propria noastră slăbiciune şi suntem transformaţi în ceea ce îi este propriu, adică în viaţă.[12]

Tot aşa cum punem o scânteie într-un snop de paie pentru a păstra sămânţa focului, tot aşa Domnul Nostru Iisus Hristos, prin propriul Său Trup ascunde viaţa înlăuntrul fiinţei noastre. El o depune ca pe o sămânţă de nemurire care trebuie să mistuie toată stricăciunea care este în noi".[13]

C. Formarea unui singur trup

În textul *Comentariului la Sfântul Luca* reprodus la începutul acestui studiu, rămâne în umbră un aspect important al doctrinei euharistice a Sfântului Chiril: caracterul colectiv al încorporării noastre în Hristos. Sfântul Chiril explică în altă parte. Pentru că fiecare creştin se vede tainic identificat cu Trupul Slăvit al lui Hristos prin energia Duhului[14] de care este pătruns când se împărtăşeşte de trupul euharistic, va trebui să conchi-

[12] Id., *In Jn*, 4, 2 (PG 73 577 D - 580 A).

[13] Id., *In Jn*, 4, 2 (PG 73, 581 C).

[14] În ceea ce priveşte rolul Duhului Sfânt în Euharistie, a se vedea textele lui Teodor de Mopsuetia. Importanţa pe care teologia ortodoxă o acordă epiclezei – rugăciune prin care preotul, în cursul Liturghiei Îl roagă pe Tatăl să trimită Duhul Sfânt pentru a preface pâinea şi vinul în Trupul şi Sângele lui Hristos – este o urmare a unei viziuni trinitare a iconomiei mântuirii, în care Duhului Îi este dat să vădească mereu pe Hristos.

dem că toți creștinii devin prin această împărtășire „cotrupești"[15].

Și pentru că sufletul fiecărui credincios, cu toate facultățile sale, este el însuși pătruns de energia dumnezeiască, va exista între toți cei care sunt însuflețiți de această viață o „unire în duh" care trebuie înțeleasă și ea într-un sens foarte realist. „Amestecându-se" cu omul, focul dumnezeiesc îl smulge din limitările sale individuale și, în mod paradoxal, îl face să acceadă la plenitudinea vieții personale, determinîndu-l să renunțe la exaltarea individualității sale, după chipul Persoanelor Divine:

Pentru ca noi să tindem spre unirea cu Dumnezeu și între noi, și să fim uniți împreună, deși suntem toți indivizi distincți în privința sufletelor și a trupurilor, Fiul cel Unul Născut a rânduit o cale pe care a descoperit-o prin înțelepciunea Sa și prin sfatul Tatălui. Într-adevăr, binecuvântând (sfințind) credincioșii în Sine într-un singur trup, și anume în trupul Său, prin împărtășirea tainică, i-a făcut cotrupești cu El și între ei. Cine-i va despărți și-i va îndepărta de această unire fizică pe cei care sunt uniți cu Hristos până la a fi una cu El prin acest unic Trup Sfânt? Căci dacă noi toți ne

---

[15] „Cotrupești", având (sau formând) un același trup. Expresia vine din *Efeseni* 3, 6 și a fost adesea reluată de Sfinții Părinți, începând cu Atanasie. Doctrina Părinților greci cu privire la Biserică – Trup al lui Hristos pare să corespundă destul de exact cu cea a Sfântului Pavel, așa cum o interpretează exegeza recentă: „slăvitul Trup real și personal al lui Hristos este centrul și originea unității lumii creștine, pentru că unirea mistică ne identifică pe toți cu acest Trup în care toți putem fi una" (L. Cerfaux, *La theologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris, 1965, p. 236; cf. p. 287, nota 4).

împărtăşim dintr-o singură pâine, formăm un singur trup. Într-adevăr Hristos este neîmpărţit. De aceea Biserica este numită şi ea Trupul lui Hristos şi noi mădularele Sale, după gândirea Sfântului Apostol Pavel (cf. I Corinteni *12, 27). Pentru că noi suntem toţi uniţi cu unicul Hristos prin Sfântul Său Trup, noi care-L primim în trupurile noastre pe El, Care este unul şi neîmpărţit, noi trebuie să fim mădularele lui Hristos Însuşi mai mult decât propriile noastre mădulare [...]. Şi dacă suntem toţi cotrupeşti unii cu alţii, dar şi cu El care vine în noi prin Trupul Său, cum nu vom fi toţi una şi unii în alţii şi toţi în Hristos? Hristos este într-adevăr legătura unirii, pentru că El este Dumnezeu şi Om în unul singur.*

În ceea ce priveşte unirea în Duh, vom urma aproape acelaşi drum în consideraţiile noastre şi vom spune din nou că primind unul şi acelaşi Duh, vreau să zic Duhul Sfânt, suntem toţi în oarecare măsură amestecaţi unii cu alţii şi cu Dumnezeu. Cu toate că, de fapt, suntem mai mulţi, luaţi separat, şi că în fiecare Hristos face să locuiască Duhul care este Cel al Tatălui şi al Său, Duhul totuşi este unul şi nedespărţit, El Care adună prin Sine Însuşi duhurile fiecăruia, în ciuda deosebirii lor conformă existenţei individuale şi le face să apară toate ca formând o singură fiinţă în Sine Însuşi. De aceea Sfântul Apostol Pavel declară:

„Îngăduiţi-vă unii pe alţii cu blândeţe, siliţi-vă să păstraţi unitatea Duhului întru legătura păcii. Este un trup şi un Duh [...] un Dumnezeu şi Tatăl tuturor, care este peste toate şi prin toate şi întru toţi" (Efeseni 4, 2-6). Într-adevăr, dacă numai Duhul lui Dumnezeu locuieşte în noi toţi, singurul Tată al tuturor va fi

Dumnezeu în noi, şi El îi va aduce prin Fiul Său în unire între ei şi cu El pe cei care se împărtăşesc de Duhul.[16]

2. O tradiţie omogenă

Nenumărate texte pot fi spicuite din patristică spre a arăta că doctrina căreia Sfântul Chiril al Alexandriei i-a dat o expresie atât de desăvârşită este bunul comun al Bisericii[17]. Nu putem aduna aici decât câteva, invitând cititorul să ia seama la textele complete, dintre care un anumit număr sunt accesibile în traducere românească.

A. A primi Trupul de viaţă făcător al lui Hristos cel Înviat

Formulele Sfântului Chiril al Ierusalimului sunt foarte aproape de cele ale omonimului său din Alexandria:

Este pe deplin adevărat că noi ne împărtăşim cu ceea ce este Trupul şi Sângele lui Hristos. Căci în chipul pâinii îţi este dat Trupul Său şi în chipul vinului îţi este dat Sângele Său, pentru ca împărtăşindu-te cu Trupul şi cu Sângele lui Hristos să fii cotrupesc şi cosangvin cu El. Astfel devenim noi „hristofori" (purtători de Hristos), Trupul şi Sângele Său răspândindu-Se în mădularele noastre. Iată cum, după cuvintele

[16] Sfântul Chiril al Alexandriei, *In Jn*, 11, 11 (PG74, 560 A - 561 B).

[17] Totuşi, poziţiile specifice ale şcolii antiohiene în hristologie determină, în materie euharistică, anumite divergenţe asupra cărora nu e cazul să ne oprim aici.

fericitului Petru, noi devenim părtaşi dumnezeieştii firi[18] *(cf. 2 Petru 1, 4).*

Sfântul Grigorie de Nyssa foloseşte imaginile antidotului, a aluatului şi a seminţei pe care le va relua Sfântul Chiril al Alexandriei:

Aşa cum puţin aluat, după cuvântul Apostolului (1 Corinteni *5, 6) dospeşte toată frământătura, tot aşa trupul ridicat de Dumnezeu la nemurire, odată introdus în trupul nostru, îl schimbă şi îl transformă în esenţa sa.*[19]

Dumnezeu s-a amestecat cu natura pieritoare ca să îndumnezeiască omenirea, făcând-o părtaşă la dumnezeirea Sa; iată de ce El se răspândeşte ca o sămânţă în credincioşi, conform planului de mântuire prin intermediul acestui Trup al cărui substrat e făcut din pâine şi vin şi se amestecă cu trupurile credincioşilor pentru ca prin această unire cu nemurirea, omul să devină şi el părtaş la nestricăciune.[20]

Sfântul Ioan Gură de Aur[21] adaugă expunerilor sale un sens al sacrului, cu un accent de tandreţe faţă de persoana lui Hristos şi cu o grijă a aplicaţiilor morale care corespunde geniului specific autorilor sirieni:

Cel pe Care îngerii nu-L privesc decât tremurând, sau mai degrabă pe care nu îndrăznesc să-L privească din cauza strălucirii care se răspândeşte din El, este chiar Cel Care ne serveşte drept hrană, Care se uneşte

---

[18] *Cateh. myst.* 4,3 (PG 32, 1100 A).

[19] *Orat. cateh.* 37, (PG 45, 93 B).

[20] *Ibid.*, 97 B.

[21] Găsim traducerea omiliilor 82 *In Mt.* şi 46 *In Jn.* ale Sfântului Ioan Gură de Aur în *La messe. Liturgies anciennes et textes patristiques*, alese şi prezentate de A. Hamman (Col. «Lettres Chrétiennes», 9), p. 98 şi 167.

cu noi şi cu Care noi nu mai facem decât un singur trup.[22]

El vrea ca noi să devenim Trupul Său, nu doar din iubire, ci pentru ca să ne unim în mod real cu Trupul Său. Este ceea ce înfăptuieşte hrana pe care Mântuitorul ne-a dat-o ca dovadă a iubirii Sale. Iată de ce El a unit, a confundat Trupul Său cu al nostru, pentru ca noi să fim toţi ca un acelaşi trup legat de un singur stăpân. Aşa fac cei care se iubesc cu ardoare. Iată ce a făcut Iisus Hristos pentru noi; ne-a dat Trupul Său spre mâncare ca să atragă iubirea noastră către El şi să ne arate iubirea pe care ne-o poartă. El nu s-a arătat doar celor care au dorit să-L contemple, ci, mai mult, S-a dat spre atingere, spre mâncare, spre măcinare cu dinţii, spre înghiţire, pentru a potoli iubirea cea mai arzătoare.[23]

Să veghem dar asupra noastră înşine, iubiţii mei fraţi, pentru că am avut fericirea de a primi daruri atât de mari. Până când ne vom lipi de lucrurile prezente?[24]

B. Trupul lui Hristos şi lucrarea Duhului Sfânt

Regăsim un accent de tandreţe analog la Teodor de Mopsuestia[25]: *Iubindu-ne ca o mamă, Hristos ne hrăneşte cu propriul Său Trup.*[26]

---

[22] *Ibid.*, p. 109.
[23] *Ibid.*, p. 119-120.
[24] *Ibid.*, p. 123.
[25] Omiliile catehetice ale lui Teodor de Mopsuestia sunt traduse în *L'initiation chrétienne*, texte culese şi prezentate de A. Hamman (« Lettres Chrétiennes », 7), p. 143 ş. urm.
[26] *Ibid*, p. 180.

Cu ajutorul acestui memorial, al acestor simboluri şi al acestor semne liturgice, noi ne apropiem cu blândeţe şi cu bucurie de Hristos cel Înviat din morţi.[27]

Foarte atent să marcheze aspectul sacrificial al Euharistiei, Teodor subliniază de asemenea, cu putere, rolul Duhului Sfânt în taina euharistică: prin revărsarea Duhului, trupul natural al lui Hristos a fost înviat şi însufleţit; printr-o asemenea venire a Duhului, pâinea şi vinul primesc *un fel de ungere cu slavă*[28] care face din ele Trupul şi Sângele lui Hristos, pătrunzându-le de focul dumnezeiesc asemeni cărbunelui aprins din viziunea lui Isaia.

Cărbunele era mai întâi negru şi rece; dar în foc el a devenit incandescent. Trebuia să fie la fel cu hrana Sfintei Taine: ni se oferă pâine şi vin obişnuite, dar prin venirea Duhului aceste elemente sunt prefăcute în Trup şi Sânge şi dobândesc astfel virtutea unui aliment duhovnicesc şi nemuritor.[29]

Tot printr-o venire a Duhului, credincioşii sunt adunaţi în unitate, identificându-se cu Trupul lui Hristos.

Preotul cere ca harul Duhului Sfânt să se coboare peste toţi credincioşii adunaţi, pentru ca, deveniţi un singur trup prin naşterea botezului, să fie desăvârşiţi în unitatea acestui trup prin împărtăşirea cu Trupul Domnului nostru[30].

Pâinea este unică, unic este şi Trupul lui Hristos Domnul Nostru, în care această pâine s-a prefăcut.

---

[27] *Ibid.*, p. 181.
[28] *Ibid.*, p. 173.
[29] *Ibid.*, p. 186.
[30] *Ibid.*, p. 174.

Prefacerea s-a săvârşit prin venirea Duhului Sfânt. Deci atunci când noi toţi mâncăm acelaşi Trup al Domnului Nostru şi intrăm în comuniune cu El prin intermediul acestei hrane, devenim Trupul unic al lui Hristos. Deci noi am devenit astfel Trupul Lui, după cuvântul Apostolului.[31]

Prezenţa Duhului face din Sfânta Euharistie o pregustare a bunurilor eshatologice:

Mâncându-L, primim harul Duhului Sfânt care se scurge în noi şi ne face nemuritori şi neclintiţi în nădejde. Astfel, în mod tainic, avem deja parte de bunurile viitoare. Şi când va veni sfârşitul, noi vom fi hrăniţi de harul Duhului, fără Taine şi fără semne şi vom deveni întru totul nemuritori, nestricăcioşi şi statornici.[32]

Atunci [...], nu vom mai avea nevoie de simboluri nici de figuri; în faţa unei realităţi dobândite vor dispărea semnele care marcau aşteptarea.[33]

Dar, aşteptând ca eficacitatea sfinţitoare a Tainei să îşi poată manifesta în noi fără piedici efectele, este necesară cooperarea voinţei noastre. Trebuie mai întâi să aducem în comunitate poruncile primite: lipsa greşelilor grave şi a neglijenţei, *grijă şi preocupare constantă pentru bine*, care nu exclud greşelile din slăbiciune; acestea dimpotrivă, sunt consumate şi vindecate de Trupul lui Hristos.[34] Deoarece comuniunea euharistică angajează omul într-o viaţă nouă, eshatologică, trebuie mai ales să ratificăm personal acest angajament şi să

[31] *Ibid.*, p. 178-179.
[32] *Ibid.*, p. 181.
[33] *Ibid.*, p. 145.
[34] *Ibid.*, p. 185-186.

facem să treacă realitatea acestei Sfinte Taine în întreaga noastră viaţă. *Să ne orânduim deci viaţa conform realităţii lumii noi.*[35]

Sfântul Ioan Damaschin expune doctrina devenită comună şi reia îndeosebi imaginea cărbunelui incandescent:

Să ne apropiem cu o dorinţă fierbinte mâinile în formă de cruce, şi să primim trupul Celui răstignit; şi folosind ochii, buzele şi fruntea, să primim cărbunele dumnezeiesc pentru ca focul dorinţei noastre, aprins fiind de cărbune, să ardă păcatele noastre şi să lumineze inimile noastre, şi pentru ca prin împărtăşirea de focul dumnezeiesc să fim înflăcăraţi şi îndumnezeiţi.[36]

Trupul Domnului este duh dătător de viaţă căci a fost zămislit din Duhul de viaţă făcător şi ceea ce s-a născut din Duh este Duh. Nu spun acestea pentru a anula natura trupului, ci pentru a arăta virtutea sa de viaţă făcătoare şi dumnezeiască [...]. Numim această taină Împărtăşanie *şi pe bună dreptate, căci prin ea ne împărtăşim cu Hristos şi suntem părtaşi la Trupul şi la dumnezeirea Sa, şi tot prin El ne împărtăşim şi suntem uniţi unii cu alţii. Căci, noi toţi care ne împărtăşim dintr-o singură pâine suntem toţi Trupul şi Sângele lui Hristos şi mădulare unii altora căci am devenit cotrupeşti cu Hristos [...]. Această pâine se şi numeşte „chip al lucrurilor viitoare", nu pentru că nu este cu adevărat Trupul şi Sângele lui Hristos, ci pentru că, acum, prin intermediul lor ne împărtăşim de dumneze-*

[35] *Ibid.*, p. 184-185.
[36] *De fide orth.*, 4, 13 (PG 94, 1149).

irea lui Hristos, pe când atunci o vom face duhovniceşte şi doar prin vedere.[37]

C. Euharistie şi experienţă duhovnicească

La Sfântul Simeon Noul Teolog, expresia temelor tradiţionale se îmbogăţeşte cu freamătul experienţei sale interioare:

Cel ce se împărtăşeşte cu darurile cele dumnezeieşti şi îndumnezeitoare nu este singur, ci cu Tine, Hristoase al meu, Cel ce eşti din lumina cea cu trei străluciri, care luminează lumea. Deci, pentru ca să nu rămân singur, fără de Tine, Dătătorule de viaţă, suflarea mea, viaţa mea, bucuria mea, mântuirea lumii, mă apropii de Tine [...]. Ştiu, Mântuitorule, că altul ca mine n-a greşit Ţie, nici a făcut faptele pe care le-am făcut eu. Dar şi aceasta ştiu, că mărimea greşelilor mele şi mulţimea păcatelor mele nu covârşesc răbdarea cea multă a Dumnezeului meu, nici iubirea Lui de oameni cea înaltă; ci pe cei ce fierbinte se pocăiesc, cu mila îndurării îi curăţeşti şi îi luminezi prin untdelemnul milei Tale; şi cu lumina îi uneşti, părtaşi dumnezeirii Tale făcându-i fără pizmuire [...]. Acestea mă fac îndrăzneţ, acestea îmi dau aripi Hristoase al meu, şi punându-mi nădejdea în multele Tale binefaceri faţă de noi, bucurându-mă şi cutremurându-mă, cu focul mă împărtăşesc, iarbă uscată fiind eu, şi – străină minune –

[37] *Ibid.*, 1152 D - 1153 A.

mă răcoresc nears, ca rugul de demult care aprins fiind, nu se mistuia.[38]

Autorii duhovniceşti legaţi de tradiţia isihastă insistă mai ales asupra ascezei interioare, a pazei inimii şi a rugăciunii neîncetate care îl determină pe om să conştientizeze prezenţa în inima sa a *luminii dumnezeieşti a lui Iisus*[39]. Dar ei lasă clar să se înţeleagă că interiorizarea mistică depinde în mod radical de rânduiala tainică şi că progresul duhovnicesc nu e decât însuşirea de către om şi fructificarea în el a energiilor Botezului şi ale Euharistiei, cu concursul libertăţii şi al harului[40].

Pentru Hesychius de Batos, acesta este *trupul dumnezeiesc* care, primit cu o inimă trează, *luminează tot mai mult duhul nostru şi îl face mai strălucitor decât un astru.*[41] Sfântul Grigorie Palama lămureşte mai bine această idee:

Pentru că Fiul lui Dumnezeu în nemăsurata Sa iubire de oameni se uneşte cu ipostasurile omeneşti, confundându-se El Însuşi cu fiecare dintre credincioşi prin împărtăşirea cu Trupul Său pentru că El devine un singur trup cu noi şi face din noi un templu al întregii Dumnezeiri – căci în Trupul lui Hristos „locuieşte trupeşte toată plinătatea dumnezeirii" (Coloseni 2, 9) – cum nu va lumina pe cei care se împărtăşesc cu vrednicie de lumina dumnezeiască a Trupului Său care este în noi, luminîndu-ne sufletul, cum a luminat trupurile ucenicilor pe Tabor? Căci atunci acest Trup,

[38] Rugăciune înainte de Împărtăşirea cu Dumnezeeştile Taine.
[39] Hesychius, *Centuries spirituelles*, 1, 73.
[40] Asupra fundamentelor euharistice ale experienţei mistice la Sfinţii Părinţi, a se vedea E. Longpre, *Eucharistie et expérience mystique* în « Dictionnaire de Spiritualité », t. IV, col. 1593-1595.
[41] Hesychius, *Op. cit.*, 1, 100.

izvor de lumuină şi har nu era încă unit cu trupul nostru: El lumina din afară pe cei care se apropiau de El cu vrednicie şi trimitea harul dumnezeiesc sufletului prin intermediul ochilor sensibili; dar astăzi, pentru că este unit cu noi şi există în noi, El luminează sufletul din interior.[42]

D. Viaţa în Hristos

Sfântul Nicolae Cabasila, căruia îi datorăm o admirabilă sinteză de spiritualitate sacramentală, se alătură cercurilor isihaste, dar el nu este un călugăr, ci un laic ce scrie pentru laici. El a ştiut nu numai să asimileze într-un mod personal întreaga moştenire a patristicii greceşti, dar şi să integreze în ea anumite date ale tradiţiei latine. Fundamentul *vieţii în Iisus Hristos* este viaţa sacramentală şi în mod special Euharistia, *Taină a Tainelor.*

„Cugetul lui Hristos se face una cu cugetul nostru, voia Lui una cu voia noastră, Trupul şi Sângele Lui una cu trupul şi sângele nostru ! Şi atunci cât de puternic trebuie să fie cugetul nostru, când e stăpânit de cugetul lui Dumnezeu, cât de dârză voinţa noastră dacă Însuşi Domnul o mână şi cât de înflăcărat curajul nostru când focul Însuşi se revarsă peste el ! Iar că lucrurile aşa stau ne spune însuşi Sf. Pavel, atunci cînd zice că în noi nu mai rămâne nici cuget, nici voinţă şi nici viaţă de a noastră, ci Hristos ţine loc la toate acestea [...]" De

[42] Sfântul Grigorie Palama, *Défense des saints hésychastes*, trad. J. Meyendorff, Paris, 1951, p. 192.

acum nu mai viez eu, ci Hristos viază întru mine"(1 Corinteni 7, 40).[43]

Pentru a exprima rolul lui Hristos în cadrul Trupului Său eclezial, Sfântul Nicolae Cabasila introduce o temă nouă, necunoscută Părinţilor, dar nu străină duhului lor, cea a lui Hristos - inimă.[44]

Morţi prin păcat noi am fost făcuţi vii prin Hristos, iar „Sângele lui Hristos ne curăţeşte conştiinţa spre a putea sluji Dumnezeului celui viu" (Evrei 9, 14). Dar puterea Sfântului Altar tocmai din acea Sfântă făptură a Domnului sădeşte în noi viaţa cea adevărată, iar închinarea noastră în duh şi adevăr tot de aici îşi ia puterea. Dacă adevărata închinare lui Dumnezeu însemnează supunere, ascultare şi împlinirea a toate, apoi nu înţeleg când ne-am putea noi supune mai bine lui Dumnezeu decât atunci când ne facem mădularele Lui [...]. Căci, pe când hrana trupească se schimbă înlăuntrul nostru în izvor de viaţă, adică peştele pâinea şi orice mâncare se preface în sânge hrănitor, în Împărtăşanie lucrurile stau chiar dimpotrivă: Însăşi Pâinea vieţii schimbă, preface şi umple de viaţă pe cel ce se împărtăşeşte [...], întocmai cum şi inima şi capul trimit din ele însele viaţă mădularelor.[45]

Dar Sfântul Nicolae Cabasila rămâne fidel distincţiei comune întregii patristici greceşti între darul iniţial al lui Dumnezeu, primit în Taine şi deplina

---

[43] Sfântul Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, trad. şi studiu introductiv de Prof. Dr. Teodor Bodogae, Sibiu, 1946, p. 84.

[44] Asupra acestei teme, a se vedea excelentele remarci ale părintelui Boris Bobrinskoy, în introducerea sa la Nicolae Cabasila, *The Life in Christ*, St. Vladimir Seminary Press, 1944, p. 25-29.

[45] Sfântul Nicolae Cabasila, *Op. cit.*, p. 95.

înflorire a acestui dar, care cere colaborarea şi eforturile noastre: *căci trebuie să avem părtăşie şi prin minte cu Acela, cu care ne împărtăşim din acelaşi sânge.*[46] Astfel vom ajunge la iubirea înflăcărată a lui Hristos, implicând o totală comuniune a voinţelor, care este pentru Sfântul Nicolae Cabasila, culmea vieţii spirituale aici pe pământ:

Căci a rămâne în această dragoste, în care şi stă toată fericirea, înseamnă tocmai a rămînea în Dumnezeu, iar rămânând întru El înseamnă a-L avea în inimă [...]. Roada acestei iubiri este o viaţă cu adevărat fericită, căci numai această iubire poate aduna vrerile noastre cele împrăştiate, le scoate de sub puterea tuturora, chiar şi a dorinţelor noastre şi le împreună numai cu Hristos.[47]

Resortul principal al cooperării noastre personale va fi, după Sfântul Nicolae Cabasila, meditaţia la mărturiile de dragoste pe care Hristos ni le-a dat. O asemenea spiritualitate, înrudită cu tradiţia isihastă a rugăciunii lui Iisus, este foarte îndepărtată de orice voluntarism: este vorba de a trezi viaţa dumnezeiască pătrunsă în inimile noastre prin taină – viaţă care este milostenie – luând aminte la iubirea uimitoare pe care Dumnezeu ne-a purtat-o în Hristos. O astfel de metodă duhovnicească este compatibilă cu toate modurile de viaţă; dar ea necesită o continuitate în practică, fapt ce o face să apară ca o transpunere a *rugăciunii neîncetate* a asceţilor pustiului: *Căci nici focul nu arde dacă nu pui*

[46] *Ibid.*, p. 135.
[47] *Ibid.*, p. 208.

pe el întruna. Cugetând la legea Domnului ziua şi noaptea, nici o patimă nu se poate trezi în noi.[48]

Concluzie

Apropierea acestor texte de dată şi de proveniență destul de diverse, ne descoperă mai multe constante ale învățăturii euharistice a Părinților. Aceştia, în ciuda diferenței lor de temperament spiritual şi a tendințelor lor teologice, se pun de acord asupra aceloraşi afirmații fundamentale.

La toți, Euharistia, Taină a Trupului şi Sângelui îndumnezeite ale Domnului, apare înainte de toate ca modalitatea privilegiată prin care este comunicată trupului şi sufletului creştinilor viața veşnică şi dumnezeiască, pe care Dumnezeu, în iubirea Sa, a vrut să le-o dăruiască. Ea constituie prin ea însăşi Taina unității ecleziale; pentru că fiecare credincios nu mai face decât un singur trup şi un singur duh cu Hristos, toți sunt astfel desăvârşiți în unitate.

Această învățătură rămâne întru totul pe linia eclesiologiei euharistice a Părinților din secolele II şi III. Fiecare Biserică locală, adică fiecare grup de creştini care se adună într-un loc în jurul episcopului său legitim pentru a săvârşi Euharistia, nu este o parte a Bisericii universale, ci se identifică în totalitate cu ea[49], făcând-o

[48] *Ibid.*, p. 145.

[49] Asupra acestei concepții din eclesiologia euharistică, a se vedea excelentele actualizări ale Mitropolitului Maxim de Sardes, *Le Patriarcat oecuménique dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1975, p. 27-51; autorul îl urmează pe I. Zizioulas şi se distanțează de N. Affanasieff, pentru a afirma că Euharistia nu poate fi concepută

prezentă în plenitudinea ei într-un punct dat din spațiu, din momentul în care rămâne întru totul fidelă credinței mărturisite de această Biserică.

Așa se explică faptul că noțiunile de „intercomuniune" și de „ospitalitate euharistică" au fost necunoscute Bisericii primare, care n-ar fi putut să le dea nici un sens. În gândirea creștinilor din acea epocă, dacă un membru al unei Biserici locale participă la Euharistia unei alte Biserici locale, de exemplu cu ocazia unei călătorii, el atestă faptul că socotește această Biserică identică întru totul cu a lui. Din momentul în care un creștin împărtășește deplin credința unei Biserici locale și crede cu tărie că Hristos este prezent în Euharistia acestei Biserici, el nu poate fi decât pur și simplu în deplină comuniune cu Ea. Căci acolo unde este Hristos, acolo este Biserica. Și acolo unde este Biserica, acolo este Hristos. Deosebiri de opinie sau de tradiție ar putea să existe între Biserici; ele nu mai au nici o importanță și nu fac decât să „confirme acordul credinței", după frumoasa expresie a Sfântului Irineu[50]. Nici o deficiență gravă nu poate afecta o Biserică în care Hristos, în Euharistie, se dăruiește cu deplină certitudine: *Ca și cum prin Fiul Său Dumnezeu nu ne-ar da totul* (*Romani* 9, 32). *În El locuiește trupește toată plinătatea Dumnezeirii și sunteți deplini întru El, care este Cap a toată domnia și stăpânirea* (*Coloseni* 2, 9-10).

---

separat de ortodoxia doctrinară a comunității în care aceasta se săvârșește (nota 86, p. 48).

[50] Sfântul Irineu de Lyon, în Eusebiu de Cezareea, *Hist. Ecles.*, XXIV, 13 (SC 41, p. 70).

De aceea Sfântul Ciprian al Cartaginei declara: *Să nu judecăm pe nimeni sau să nu lipsim pe nimeni de dreptul la împărtăşanie pentru deosebire de sentimente*[51]. Era vorba totuşi de o divergenţă de opinie destul de notabilă pentru că se referea la valoarea tainelor ereticilor şi schismaticilor; dar credinţa însăşi nu era în cauză. Şi Sfântul Irineu de Lyon îi considera *„uneltitori de schisme* care *destramă şi împart marele şi slăvitul Trup al lui Hristos şi, atât cât le stă în putinţă, îi provoacă moartea*, pe cei care vor să modifice tradiţii sau să introducă reforme, excluzînd din comuniunea lor Bisericile care nu-i acceptă[52].

O Biserică ce s-ar fi închis cu îndîrjire într-o asemenea atitudine ar fi încetat să se identifice cu Biserica Universală şi, în acelaşi timp, Euharistia sa nu ar mai fi fost considerată de ceilalţi drept legitimă şi autentică. Şi ceea ce era adevărat despre schismă se verifica şi mai mult dacă o Biserică se îndepărta de integritatea credinţei apostolice. Papa Sfântul Leon cel Mare se făcea ecoul întregii Biserici vechi atunci când afirma că în afară de mărturisirea dreptei credinţe *în Biserica lui Dumnezeu care este Trup al lui Hristos, nu există cler autentic, nici jertfă adevărată*[53]. Din acel

[51] Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Sent. Episcop.*, reluat de Fericitul Augustin, *De Baptismo*, VI, VII, 10 (Col. « Bibl. Augustinienne » 29), p. 416-418.

[52] Sfântul Irineu de Lyon, *Contra ereziilor*, IV, 33, 7 (SC 100, p. 70). După Dom E. Lane şi Dom B. Reynders (în «Irénikon», 1976, p. 309-311), acest pasaj ar putea viza atitudinea episcopului Romei, Victor, în controversa pascală.

[53] Sfântul Leon cel Mare, *Ep. 80 ad Anatolium*; a se vedea comentariul lui C. Vogel, *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, Turin, 1978, p. 21-22; autorul arată cât de apropiat

moment, orice comuniune euharistică ar fi fost lipsită de sens.

Vedem cât de important era pentru Sfinții Părinți când apăreau divergențe între Biserici, să analizeze exact natura acestora. Era vorba despre probleme de minimă importanță sau de tradiții diferite sau autentice? Menținerea sau restabilirea comuniunii se impunea fără ca nici una dintre părți să poată pretinde constrângerea celeilalte în a se alătura poziției sale sub amenințarea cu ruptura. Era vorba, dimpotrivă, de probleme care aduceau atingerea substanței credinței și tradiției apostolice? Atâta vreme cât divergențele existau, separarea rămânea cea mai dureroasă, dar și cea mai imperioasă dintre exigențe, nu numai ale adevărului, dar și ale iubirii adevărate de Dumnezeu și de aproapele[54].

---

rămâne Sfântul Leon de doctrina ortodoxă privind acrivia și iconomia în practica sacramentală. Ansamblul studiilor reunite în acest volum demonstrează caracterul netradițional al teoriei augustiniene asupra validității tainelor eterodocșilor; în ceea ce privește hirotonia și tainele care depind de aceasta, abia în pragul secolului XII, o dată cu scolastica, această teorie s-a impus în Biserica romană.

[54] Fără îndoială, Părinții știu că Sfântul Duh este liber cu darurile sale și le poate dărui inimilor pregătite să le primească, fără să fi trecut prin căile obișnuite ale mântuirii: *Mulți dintre cei care sunt în afara noastră ne aparțin, cu deosebire cei ale căror deprinderi o iau înaintea credinței și cărora le lipsește doar numele, o dată ce au o realitate de sine stătătoare.* (Sfântul Grigorie Teologul, PG 35, col. 992). Ceea ce explică posibilitatea unei sfințenii autentice în Bisericile eterodoxe și chiar în afara limitelor vizibile ale creștinismului. Aici însă este vorba de libera iconomie a lui Dumnezeu Care-Și pune în aplicare planurile tainice doar de El știute; această observație n-ar avea de ce să influențeze comportamentul obișnuit al Bisericii, care trebuie să se întemeieze pe ordinea normală și obiectivă a lucrurilor și pe sfintele canoane.

Pentru Sfinţii Părinţi, rezervorul credinţei era indivizibil; nu era posibil să se deosebească articole fundamentale şi articole de mai mică importanţă asupra cărora ar fi fost permise concesiile. Pentru ei, întreaga arie a adevărului revelat de Dumnezeu era de o valoare inestimabilă.

Nu s-ar putea rezuma mai bine gândirea Sfinţilor Părinţi asupra legăturii nedespărţite care unea în ochii lor Euharistia, Biserica şi dreptatea credinţei decât reluând aceste cuvinte ale Sfântului Ignatie Teoforul: *Astfel, copii ai luminii adevărului, fugiţi de dezbinări şi de învăţături rele. [...] Nu vă înşelaţi, fraţii mei, dacă cineva se duce după cel ce dezbină, nu va moşteni împărăţia lui Dumnezeu. Dacă cineva umblă în învăţături străine, acela nu este în acord cu patimile lui Hristos. Căutaţi dar, participaţi la o singură euharistie; că unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos şi unul este potirul spre unirea cu sângele Lui; unul este jertfelnicul, după cum unul este episcopul împreună cu preoţii şi diaconii, cei împreună cu mine robi; pentru ca ceea ce faceţi, s-o faceţi după Dumnezeu.*[55]

Unitate perfectă şi vizibilă între creştini nu va exista decât atunci când comuniunea lor în aceeaşi credinţă va fi totală. Dar trebuie să adăugăm că, prin însăşi natura sa, Euharistia este un ferment al unităţii nu numai între creştinii de confesiuni diferite, ci între toţi oamenii. În virtutea Întrupării Sale, Hristos, Noul Adam, Şi-a asumat întreaga umanitate care este potenţial inclusă în natura Sa umană personală. Fiecare om este nu doar

---

[55] Sfântul Ignatie Teoforul, *Către Filadelfieni*, în „Scrierile Părinţilor Apostolici", trad. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1979, p. 179.

chemat să se alipească de Trupul lui Hristos, dar într-un anumit mod incomplet, el face parte din acesta. De aceea Hristos a putut spune că tot ceea ce facem celui mai neajutorat dintre oameni Lui Îi facem.

Din acel moment, rugăciunea pentru unitatea tuturor, aspirația la această unitate, nu mai este o simplă convenienţă morală pentru Biserică, pentru întreaga comunitate euharistică, ci este o cerinţă internă, antologică, izvorând din însăşi fiinţa sa. De aceea în cursul Sfintei Liturghii se înalţă de mai multe ori rugăciunea de mijlocire pentru întreaga lume, pentru unirea tuturor.

Dumnezeiasca Liturghie este săvârşită mai întâi pentru a comunica „iertarea păcatelor şi viaţa de veci" tuturor celor care se împărtăşesc din aceeaşi Pâine şi beau din acelaşi Potir. Dar ea se săvârşeşte şi pentru mântuirea tuturor oamenilor pentru care Hristos a murit, a înviat şi a devenit Domn al universului. Ea este în esenţă mijlocire pentru pacea lumii, pentru această pace care, în sens evanghelic, implică împăcarea tuturor, în unitate cu Trupul lui Hristos.

Capitolul VIII: **Icoana şi credinţa ortodoxă**

1. Icoana, mărturie a iconomiei mântuirii

Pentru tradiţia ortodoxă, existenţa imaginilor şi cinstirea lor în Biserici este o mărturisire a Întrupării lui Hristos şi a întregii iconomii a mântuirii. Acest aspect al doctrinei cinstirii imaginilor a rămas întotdeauna destul de străin Occidentului. Totuşi el era în centrul disputei iconoclaste care a tulburat lumea creştină în anii 726 - 787 şi 815 - 843, şi şi-a păstrat mereu o importanţă primordială pentru Ortodoxie[1].

Conform tradiţiei occidentale, prezenţa imaginilor în Biserică se justifică prin utilitatea lor catehetică şi pedagogică. Începând din anul 600, într-o scrisoare către episcopul Serenus de Marsilia[2], papa Grigorie cel Mare legitima folosirea picturilor spunând că ele sunt pentru analfabeţi ceea ce sunt Scripturile pentru cei care ştiu să citească. Nu trebuie deci să le distrugem, dar nici nu este cazul să le cinstim. Acest text va rămâne autoritatea fundamentală pentru Occident. Pentru greci dimpotrivă, acest punct de vedere este secundar.

---

[1] În răsărit a existat o tradiţie care găsea rădăcinile prescrierilor canonice ale Bisericii cu privire la icoane chiar în perioada apostolică, şi chiar la unul sau altul dintre apostoli; cf. *Les Constitutions apostoliques*, trad. Marcel Metzger, t. I, (SC 320), Paris, 1985, p. 34-38.

[2] Sfântul Grigorie cel Mare, *Epistola către Serenus*, citată în F. Boespflug, *Douze siècle d'images religieuses. Actes du Colloque Nicée II*, Paris, 1987, p. 275-277.

Recurgerea la imagini este o cerință care decurge din însăşi Taina Întrupării. Aşa cum învățau Sfântul Ioan Damaschin şi marii dascăli bizantini, dacă Fiul lui Dumnezeu S-a făcut într-adevăr Om pentru mântuirea noastră, atunci, fără nici o îndoială, noi putem şi trebuie să-L reprezentăm prin imagine, tot aşa cum putem reprezenta sfinții care sunt mădularele Sale. A refuza imaginea înseamnă a refuza toată iconomia mântuirii săvârşită prin Întruparea lui Hristos. În *Tratatul al doilea contra celor care atacă sfintele icoane*, Sfântul Ioan Damaschin scrie:

Dacă am face icoana Dumnezeului nevăzut, am păcătui într-adevăr, deoarece este cu neputință să fie înfățişat în icoană ceea ce este fără de corp, nevăzut, necircumscris şi fără de formă. [...] Nu greşim însă atunci când facem icoana Dumnezeului Care s-a întrupat, Care s-a arătat pe pământ în corp şi a locuit printre oameni, Care a luat, din pricina bunătății Lui nespuse, firea, grosimea, forma şi culoarea corpului. Dorim să vedem chipul Lui [...].[3]

Legătura între icoană şi prototipul său, aşa cum o concepe teologia ortodoxă, are o consecință importantă. Trupul lui Hristos nu este doar unit cu natura dumneze-iască în persoana Logosului; în virtutea acestei uniri, el este intim pătruns şi transfigurat de lumina necreată a firii dumnezeieşti; deci, pentru că icoana reprezintă persoana lui Hristos după umanitatea Sa, ea participă la această impregnare dumnezeiască, ea este purtătoare de har pentru cei ce o cinstesc.[4]

---

[3] Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1998, p. 97-97.

[4] Privitor la teologia icoanei, a se vedea mai ales Leonid Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica ortodoxă*, trad. rom. T.

2. Reprezentarea sinoadelor, mărturisire de credinţă iconografică

Dacă trecem de la examinarea naturii icoanei la temele reprezentate de picturile şi mozaicurile ortodoxe, constatăm că în tradiţia iconografică există mai multe moduri de a exprima credinţa creştină.

Primul este reprezentarea sinoadelor ecumenice, care are semnificaţia unei mărturisiri de credinţă iconografice[5]. La Constantinopol, aceste reprezentări erau aşezate într-un edificiu numit Milion, care marca punctul de plecare al drumurilor imperiale spre toate provinciile Imperiului. Aceste reprezentări aveau ca scop să proclame credinţa ortodoxă definită de sinoade şi să o facă cunoscută tuturor. Prezenţa lor în Milion exprima voinţa împăratului de a face recunoscute în tot imperiul deciziile sinodale să fie.

În Biserici, se obişnuia să se afişeze în pronaos hotărârile sinoadelor. Aşa se explică faptul că, cel puţin începând din secolul XIII, într-o epocă în care seria marilor sinoade se încheiase, a apărut obiceiul de a se picta în pronaosul Bisericilor seria celor şapte sinoade ecumenice.

Aceste reprezentări evocau hotărârile sinoadelor, înfăţişând personajele care au participat la ele. De obicei aici vedem sinodul ţinându-se într-o exedră. Cartea Evangheliilor este adesea expusă pe un tron deasupra

---

Baconsky, Anastasia, Bucureşti, 1994, şi Christoph Schönborn, *Icoana lui Hristos*, Anastasia, Bucureşti, 1996.

[5] Cf. Christopher Walter, *L'iconographie des conciles dans la tradition byzantine*, Paris, 1970.

căruia se află o cruce. Prezența Evangheliei afirmă prezența lui Hristos Însuși care prezidează în chip nevăzut sinodul și după cuvântul căruia trebuie să se conformeze toate deciziile. În picioare sau așezat pe un tron, împăratul, care a convocat sinodul, mediază dezbaterile respectând, în principiu, autonomia doctrinară a Părinților; el conferă deciziilor lor putere de lege în imperiu. Părinții sunt reprezentați așezați pe mai multe rînduri. Ereticii condamnați sunt plecați la pământ, „călcați în picioare", precum simbolurile puterii lui Satan în icoanele Învierii: cum erezia compromite însăși esența Tainei Mântuirii, judecata Părinților Bisericii apare ca o reactualizare în viața Bisericii a triumfului pascal al lui Hristos asupra puterilor întunericului.

Așezate în pronaosul Bisericilor, reprezentările marilor sinoade trinitare și hristologice definesc în oarecare măsură conținutul întregului cult creștin săvârșit în edificiu. Într-adevăr, cultul ortodox, mai ales dumnezeiasca Liturghie, nu este centrat pe moartea jertfelnică a lui Hristos cum a fost cazul multă vreme în Biserica latină. Fiecare Liturghie evocă întreaga „iconomie", întreaga operă a mântuirii. Anaforaua euharistică – precedată întodeauna de rostirea Simbolului niceo-constantinopolitan – recapitulează această iconomie dumnezeiască astfel:

Tu din neființă la ființă ne-ai adus pe noi, și căzând noi, iarăși ne-ai ridicat și nu Te-ai depărtat, toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer și ne-ai dăruit Împărăția Ta ce va să fie [...]. Și mai departe: *Aducându-ne aminte, așadar, de această poruncă mântuitoare și de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de*

cruce, de groapă, de Învierea cea de-a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta şi de cea de a doua şi slăvită iarăşi venire, ale Tale dintru ale Tale, Ţie-Ţi aducem de toate şi pentu toate.[6] Definită ca *memorial*, slujirea liturgică nu este o simplă amintire simbolică a unui eveniment trecut; prin participarea la taină, adunarea devine contemporană în oarecare măsură cu evenimentele din iconomia mântuirii şi le trăieşte împreună cu Domnul său; în acelaşi timp şi în acelaşi mod, ea pătrunde deja în realitatea Învierii împreună cu Hristos, a cărui venire definitivă va coincide cu Parusia, adică întoarcera Sa la sfîrşitul veacurilor.

3. Programul decorării iconografice a Bisericilor

În mod sigur această iconomie a mântuirii, în toate dimensiunile sale reprezintă programul decorării iconografice a Bisericilor.[7] Într-adevăr acestea sunt acoperite în mod normal de mozaicuri şi fresce – cum erau adesea Bisericile romane sau gotice în Occident – sau cel puţin împodobite cu icoane portative care nu puteau fi aşezate la întâmplare. Pictura murală a Bisericilor este astfel o a doua modalitate de a exprima în mod plastic conţinutul credinţei.

---

[6] *Liturghier*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1967, p. 142-145.

[7] Programul iconografic al bisericilor bizantine a fost analizat şi interpretat în mod remarcabil de către părintele Gildas (Ephrem) Queret, în *Le système du décor des églises byzantines à l'époque macédonienne et comnène, ou la Mystagogie du salut*, lucrare de masterat (dactilografiată), Universitatea din Strasbourg, Institutul de artă şi arheologie bizantină. În paginile de faţă ne-am inspirat din această lucrare.

Arta icoanei este de altfel o artă esențialmente teologică și liturgică. Pictura nu caută să reprezinte un eveniment trecut, încercând să reconstituie detaliul anecdotic; mai mult, ea nu caută să exprime propria viziune a acestui eveniment, nici să-i creeze celui care privește o stare sufletească corespunzătoare. Icoana este echivalentul plastic al unei slujiri liturgice, sau mai degrabă, ea este un element de ordin plastic integrat în slujirea însăși; dincolo de orice subiectivitate, ea își propune să evoce evenimentul reprezentat în actualitatea sa permanentă și transistorică. Pictorul nu operează ca individ ci ca membru, și într-un anumit sens, slujitor al Bisericii. Viziunea și acțiunea Bisericii trece prin el.

Prin urmare, dacă ansamblul programului de deco-rare a unei Biserici constituie o expresie iconografică a mărturisirii de credință, al cărei obiect esențial este, conform concepției ortodoxe, iconomia Mântuirii, aceasta se face cu realismul mistic specific icoanei. Iconografia nu are o finalitate pur didactică: ea este un element al slujirii liturgice și contribuie la actualizarea tainelor reprezentate pentru adunarea eclesială.

Știm puține lucruri despre programul iconografic al Bisericilor înainte de perioada iconoclastă. Este posibil ca el să conțină deja esențialul din ceea ce vom găsi mai târziu. Sub forma sa clasică, acest program s-a dezvoltat la scurt timp după triumful Ortodoxiei asupra iconoclasmului (843) și a atins deplina sa dezvoltare în secolele XI și XII. Cu inevitabile variante de detaliu, acest program nu a încetat să domine decorarea Bisericilor în secolele următoare.

Putem să-l schițăm în linii mari. Este vorba aici în mod evident despre un program ideal care conține, în general, variante. În pronaos, în afara reprezentării sinoadelor ecumenice (care nu apar de regulă decât în secolul XIII), este zugrăvită cea de a doua venire a lui Hristos la sfârșitul veacurilor (Parusia) cu scena Judecății de Apoi și intrarea aleșilor în Împărăția Cerurilor. Chiar de la intrarea în

Biserică este reprezentat sfârşitul întregii iconomii a Mântuirii a cărei anticipare este fiecare liturghie. Vom nota că sculptorii romani, plasând atât de des în timpanul Bisericilor reprezentări ale Parusiei şi ale Judecăţii de Apoi, au urmat această tradiţie.

De îndată ce am trecut de uşile împărăteşti care despart pronaosul de naos, descoperim icoana Pantocra-torului (Atotstăpânitor şi Atotputernic) pictat în general bust, pe fondul aurit al cupolei. *Tipul iconografic al lui Hristos - Pantocrator (Παντοκράτωρ, Atottiitorul) exprimă, în trăsăturile umane ale Fiului Întrupat, măreţia dumnezeiască a Creatorului şi Răscumpără-torului Care stăpâneşte destinele lumii*[8] şi care este deci principiul şi sfirşitul întregii iconomii a Mîntuirii. Pantocratorul este adesea înconjurat de îngeri şi de profeţii Vechiului Testament reprezentaţi pe tamburul cupolei.

Conca absidei poartă de obicei chipul Fecioarei Maria, Maica Domnului. Prin ea planul mântuirii s-a înfăptuit şi în ea a rodit mai întâi şi pe deplin. Ea este astfel o imagine personală a Bisericii. Pe peretele absidei, împărtăşirea Apostolilor din mâna lui Hristos arată că El este slujitorul nevăzut al fiecărei liturghii, reprezentat de episcop sau preot. Dedesubt, înconjurând altarul, icoanele sfinţilor ierarhi, cu care preotul pare a fi împreună slujitor, proclamă de-a lungul timpului şi spaţiului unitatea jertfei liturgice.

Bolta de deasupra altarului poartă adesea reprezen-tarea Înălţării lui Hristos şi uneori a Cincizecimii: trimiterea Duhului Sfânt de către Hristos cel Înviat şi aşezat de-a dreapta Tatălui corespunde epiclezei euharistice; prin Duhul Sfânt, Darurile sunt sfinţite şi adunarea liturgică este reunită într-un singur Trup al lui Hristos.

Înaintea altarului, în dreapta şi în stânga, sunt înfăţişaţi Fecioara Maria la Buna Vestire şi Arhan-ghelul Gavriil:

---

[8] Leonid Uspensky, Vladimir Lossky, *Călăuziri în lumea icoanei*, trad. rom. A. Popescu, Sofia, Bucureşti, 2003, p. 103.

Buna Vestire marchează momentul Întrupării lui Hristos şi constituie uşa tainei Mântuirii (ea este reprezentată pe uşile iconostasului, ca şi evangheliştii). Adormirea Maicii Domnului stă deasupra uşilor împărăteşti, ca o prefigurare a destinului ceresc al întregii Biserici reprezentate prin Maica Domnului. Celelalte scene evanghelice sunt zugrăvite pe bolţi sau pe partea superioară a pereţilor: Naştere, Botez, Schim-bare la Faţă, Răstignire, Înviere... Alegerea scenelor poate varia fără grija unei corespondenţe exacte cu numărul marilor sărbători ale anului liturgic.

În sfârşit, pe pereţi, lungi şiruri de sfinţi amestecă Biserica cerească cu adunarea prezentă, făcând cunoscu-tă întrepătrunderea şi identitatea lor tainică. Aceste reprezentări ale sfinţilor (care erau veneraţi la sfârşitul slujbei) se găsesc imediat deasupra stranelor; această dispunere aminteşte de spătarele pictate sau sculptate ale stranelor din Occident. Putem remarca de altfel că stranele nu apar în Europa occidentală decât în epoca cruciadelor; în orice caz, originea lor este orientală, pentru că în Bisericile creştine din Orient stranele reprezintă o evoluţie a bastonului în forma literei „T" a „bătrânilor" deşertului, în care ei se sprijineau în timpul slujbelor lungi.

Adesea, noi nu cunoaştem icoanele decât sub formă de icoane portative, detaşate de orice context arhitec-tural. Cu siguranţă, existenţa şi cinstirea unor astfel de icoane este perfect legitimă în Biserica Ortodoxă şi se poate întemeia pe o tradiţie foarte veche. Cu toate acesta, cum am încercat să arăt, icoanele nu-şi capătă sensul deplin decât atunci când ele se ordonează pentru a compune decorarea unei Biserici şi se acordă cu arhitectura pentru a face din edificiul întreg o manifestare a ansamblului operei de Mântuire. Numai atunci se revelează pe deplin dubla lor funcţie, de a mărturisi credinţa în această iconomie dumnezeiască şi de a o face prezentă printre noi în plenitudinea tainei liturgice.

Capitolul IX: **Problema răului**

Cum să împăcăm prezența răului în lume cu existența unui Dumnezeu atotputernic şi bun? Problema s-a pus dintotdeauna; dar ea se dovedeşte îngrijorătoare mai ales în zilele noastre, căci noi am cunoscut nazismul şi lagărele morții, arma atomică, gulagurile staliniste şi post-staliniste, suferința țărilor din lumea a treia. Problema sau mai degrabă scandalul răului este una din sursele ateismului modern.

Încă de la începutul secolului al IV-lea, scriitorul creştin Lactanțiu cita obiecțiile lui Epicur care nu şi-au pierdut nimic din forța şi actualitatea lor: „Sau Dumnezeu vrea să înlăture răutățile dar nu poate, sau poate dar nu vrea, sau nici nu poate nici nu vrea. Dacă vrea şi nu poate, este neputiincios, ceea ce este contrar naturii Sale. Dacă nici nu vrea nici nu poate, este în acelaşi timp rău şi slab şi deci nu este Dumnezeu. Dar dacă vrea şi poate, ceea ce de fapt se potriveşte cu ceea ce este El, de unde vine deci răul şi de ce nu-l înlătură?[1]

[1] Lactance, *De la colère de Dieu*, 13, 20 (SC 289, p. 159 s.).

1. Răul în faţa raţiunii umane

Filosofii care au încercat să înţeleagă modul în care Dumnezeu conduce lumea, au evidenţiat două argumente: în primul rând, Dumnezeu nu este autorul răului, şi nu este, pentru simplu fapt că răul nu există ca o realitate autonomă. Răul nu este un lucru printre altele, el nu este una dintre creaturi. El este negare, lipsă, privare de ceea ce o realitate ar trebui să aibă pentru a fi pe deplin ea însăşi.

În al doilea rând, Dumnezeu permite răul ca şi condiţie inevitabilă, într-un univers creat, pentru un bine mai mare:

- El permite răul fizic (suferinţă, diferite calamităţi, catastrofe şi distrugeri) pentru că ele sunt inevitabile, într-un asemenea univers creat, deci imperfect, compus din fiinţe multiple, al căror bine propriu nu poate coincide întodeauna cu binele celorlalţi; dar existenţa acestui univers şi armonia sa globală prevalează asupra relelor pe care le conţine;
- El permite răul moral din respect pentru libertatea cu care a înzestrat creaturile raţionale.

Un asemenea răspuns nu este fals. Este singurul posibil, dacă păstrăm un punct de vedere raţional, făcând abstracţie de ceea ce Dumnezeu ne-a revelat din planul Său privind omul şi universul.

Dar viziunii închise a filosofiei, revelaţia divină îi substituie o viziune dinamică, istorică, care ne deschide orizonturi infinit mai vaste.

2. Planul lui Dumnezeu şi păcatul omului

Un univers pur „natural" pe care Dumnezeu nu-l transfigurează pătrunzându-l de energiile Sale necreate conţine în mod necesar suferinţa şi moartea. Este singurul pe care-l poate lua în considerare raţiunea umană lăsată în propria ei lumină.

Totuşi, Dumnezeu, prin Cuvântul Său, ne-a revelat faptul că El nu a creat lumea pentru ca aceasta să rămână închisă în limitele naturii. Lumea nu există decât pentru a fi transfigurată printr-o participare gratuită la energiile necreate ale dumnezeirii, pentru a străluci de slava dumnezeiască. Scopul acţiunii creatoare a lui Dumnezeu este o lume transfigurată în care nu vor mai fi nici calamităţi, nici suferinţă, nici moarte, o lume în care în care Dumnezeu va fi totul în toţi. Acest univers definitiv, scop al planului lui Dumnezeu, este descris în capitolul 21 din *Apocalipsă*:

Şi am văzut cer nou şi pământ nou. Căci cerul cel dintâi şi pământul cel dintâi au trecut; şi marea nu mai este. Şi am văzut cetatea sfântă, noul Ierusalim, pogorându-se din cer de la Dumnezeu, gătită ca o mireasă împodobită pentru mirele ei. Şi am auzit din tron un glas puternic care zicea: „iată cortul lui Dumnezeu este cu oamenii şi El va sălăşlui în ei şi ei vor fi poporul Lui şi însuşi Dumnezeu va fi cu ei. El va şterge orice lacrimă din ochii lor şi moarte nu va mai fi; nici plângere, nici strigăt, nici durere nu va mai fi, căci cele dintâi au trecut". Şi cel ce şedea pe tron a grăit: „Iată noi le facem pe toate".

Dar de ce Dumnezeu n-a creat universul încă de la origine în această stare definitivă, în această condiție îndumnezeită, din care să lipsească toate formele răului? Răspunsul este că îndumnezeirea creaturilor înzestrate cu inteligență, îngerii şi oamenii, prin intermediul cărora slava dumnezeiască va străluci peste creaturile iraționale, este o unire în iubire, o întrepătrundere a voinței dumnezeieşti necreate şi a voințelor create, într-o iubire personală reciprocă.

Aceasta presupune, din partea creaturilor, îngeri şi oameni, un răspuns liber, o cooperare a libertății lor cu harul lui Dumnezeu. Pentru ca îndumnezeirea creaturii să se înfăptuiască, pentru ca ea să fie cu adevărat o comuniune totală în iubire reciprocă, trebuie ca această creatură să poată să se dăruiască sau să refuze în mod liber iubirea.

Starea actuală a lumii este provizorie; în planul lui Dumnezeu, ea constituie un spațiu în care libertatea umană se poate exercita sub forma unei alegeri între Dumnezeu şi egoism, adică autoeficiența creaturii.

Această condiție prezentă a creației conține, concret, două caracteristici:

– Pe de-o parte, lumea materială şi animală este supusă la ceea ce Părinții numesc „stricăciune", adică suferinței şi morții. Ea nu este încă transfigurată de energiile dumnezeieşti, pentru că nici omul nu este. Ea se află într-o stare provizorie, care va lua sfârşit la Parusie. Această stare nu este doar o consecință a păcatului creaturilor raționale: înainte de crearea lui Adam şi de greşeala lui, universul material nu era transfigurat. Dar este sigur că păcatul îngerilor, cel al protopărinților noştri şi păcatele întregii lor descendențe au agravat

foarte mult această stare de „stricăciune" a universului material şi a lumii animale.

– Pe de altă parte, creaturi înzestrate cu libertate, adică o parte dintre îngeri, urmând lui Lucifer, şi totalitatea oamenilor, ispitiţi fiind de diavol şi urmând lui Adam, întâiul lor părinte, şi-au folosit rău libertatea lor şi au păcătuit, despărţindu-se astfel în mod voit de Dumnezeu, izvorul vieţii.

Îngerii căzuţi, dată fiind perfecţiunea naturii lor, s-au statornicit în mod definitiv în ura faţă de Dumnezeu şi faţă de planul Său de iubire şi au devenit demoni.

Omul, chip al lui Dumnezeu pe care Creatorul nu l-a supus morţii şi suferinţei şi care ar fi putut să-şi păstreze definitiv acest chip rămânând în comuniune de voinţă cu Dumnezeu, s-a despărţit de El, aşezându-se astfel în rândul animalelor, devenind asemeni lor „stricăcios", supus suferinţei şi morţii. Este ceea ce ne învaţă capitolul 3 din *Cartea Facerii*:

Femeii, Dumnezeu i-a spus: „Voi înmulţi mereu necazurile tale, mai ales în vremea sarcinii tale; în dureri vei naşte copii; atrasă vei fi către bărbatul tău şi el te va stăpâni". Bărbatului i-a zis: „Pentru că ai ascultat vorbele femeii tale şi ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit să nu mănânci, blestemat va fi pământul pentru tine! Cu osteneală să te hrăneşti din el în toate zilele vieţii tale, spini şi pălămidă îţi va rodi el şi te vei hrăni cu iarba câmpului. În sudoarea feţei tale îţi vei mânca pâinea ta, până te vei întoarce în pământul din care ai fost luat; căci pământ eşti şi în pământ te vei întoarce". Şi a pus Adam femeii sale numele „Eva", adică viaţă, pentru că ea era să fie mama tuturor celor vii. Apoi a făcut Domnul

Dumnezeul lui Adam şi femeii lui îmbrăcăminte din piele şi i-a îmbrăcat. Şi a zis Domnul Dumnezeu: „Iată Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul, şi acum nu cumva să-şi întindă mâna şi să ia roade din pomul vieţii, să mănânce şi să trăiască în veci!" [...] De aceea l-a scos Domnul Dumnezeu din grădina cea din Eden, ca să lucreze pământul, din care fusese luat. Şi izgonind pe Adam, l-a aşezat în prejma grădinii celei din Eden şi a pus heruvimi şi sabie de flacără vâlvâitoare, să păzească drumul către pomul vieţii (v. 16-24).

Iar în capitolul 2 din *Cartea Înţelepciunii* citim:

Dumnezeu a zidit pe om spre nestricăciune şi l-a făcut după chipul fiinţei Sale; iar prin pizma diavolului moartea a intrat în lume (v. 23-24).

Şi Apostolul Pavel ne spune în capitolul 5 din *Epistola către Romani*: *De aceea, aşa cum printr-un om a intrat păcatul în lume – şi prin păcat moartea –, tot astfel moartea a trecut în toţi oamenii, prin aceea că toţi au păcătuit* (v. 12).

Condiţia suferindă şi muritoare căreia îi este supus omul apare deci ca o consecinţă a păcatului. Asta nu înseamnă că orice boală care atinge un om este cauzată de păcatele personale; dar ea este o consecinţă a participării fiecărei fiinţe umane la natura căzută. Şi orice greşeală individuală, departe de a-l afecta doar pe cel care o comite, are o repercusiune (în oarecare măsură) universală. Este ceea ce a exprimat cu geniul său poetic şi profetic scriitorul francez Leon Bloy:

Libertatea noastră este solidară cu echilibrul lumii [...]. Fiecare om care săvârşeşte un act liber proiectează personalitatea sa în infinit. Dacă dă un ban unui

sărac cu inimă rea, acest ban străpunge mâna săracului, cade, străpunge pământul, găureşte soarele, străbate cerul şi compromite universul. Dacă săvârşeşte un act impur, el întunecă poate miile de inimi pe care nu le cunoaşte, care îi corespund în mod tainic şi care au nevoie ca acest om să fie curat, aşa cum un călător murind de sete are nevoie de paharul cu apă din Evanghelie. Un act milostiv, un gest de adevărată milă, cântă pentru el laudele dumnezeieşti, de la Adam până la sfârşitul veacurilor; el vindecă bolnavii, îi consolează pe cei disperaţi, potoleşte furtunile, răscumpără robii, converteşte credincioşii şi protejează specia umană.

Întreaga filosofie creştină constă în importanţa de negrăit a actului liber şi în conceptul unei fascinante şi indestructibile solidarităţi.

Orice responsabilitate este cu siguranţă personală. Dar orice act personal contribuie la înmulţirea binelui sau a răului din lume.

Aşa cum preciza Sfântul Irineu de Lyon, boala şi moartea nu sunt pedepse întâmplătoare aplicate de Dumnezeu omului vinovat, ci consecinţe logice, care decurg în mod organic din păcat:

Comuniunea cu Dumnezeu este viaţa, lumina şi bucuria binefacerilor ce vin de la El. Dimpotrivă, celor care se despart în mod voit de El, le dă drept pedeapsă despărţirea pe care ei înşişi şi-au ales-o. Ori, despărţirea de Dumnezeu este moarte, despărţirea de lumină este întuneric; despărţirea de Dumnezeu înseamnă pierderea tuturor binefacerilor venite de la El. Deci, cei care prin apostazia lor au pierdut ceea ce tocmai am spus, fiind lipsiţi de toate binefacerile, au căzut în toate pedepsele: nu pentru că Dumnezeu o ia înainte pentru

a-i pedepsi, ci pentru că pedeapsa îi urmăreşte prin însăşi faptul că sunt lipsiţi de toate binefacerile.[2]

În ceea ce priveşte creaturile iraţionale, condiţia lor „stricăcioasă", aşa cum este astăzi, are o legătură evidentă cu păcatul îngerului şi cu cel al omului.

Îngerii au cu siguranţă o legătură cu lumea fizică. I. H. Newman, care cunoştea bine teologia Părinţilor Bisericii, şi care avea în acelaşi timp un ascuţit simţ al realităţii lumii nevăzute, vedea în îngeri *nu numai slujitorii folosiţi de Creator în raporturile Sale cu oamenii*, ci şi agenţii care realizează ordinea lumii văzute. *Eu i-aş considera*, spune el, *ca fiind cauzele reale ale mişcării, ale luminii, ale vieţii şi ale acestor principii fundamentale ale universului fizic care, atunci când aplicaţiile lor ajung la simţurile noastre, ne sugerează noţiunea de cauză şi efect, şi de asemenea pe cea numită legea naturii.* Într-o predică la sărbătoarea Sfântului Arhanghel Mihail, el spunea despre îngeri: *Fiecare adiere de vânt, fiecare rază de lumină şi de căldură, fiecare manifestare de frumuseţe este, ca să spunem aşa, franjul hainei lor, ondularea mantiei celor care îl văd pe Dumnezeu faţă către faţă.*[3]

Dacă acesta este rolul îngerilor cu privire la lumea creată şi la legile ei, înţelegem cum prin căderea stăpânului acestei lumi şi a îngerilor săi au fost introduse perturbări profunde în lume. Mă întreb câteodată dacă nu există o legătură între această cădere şi comportamentele „perverse", „diabolice" ale anumitor insecte,

---

[2] *Împotriva ereziilor*, 5. 27, 2 (SC 153, p. 343).

[3] J. H. Newman, *Sermon* 29, în « Sermons paroissiaux », vol. 2, Paris, 1993, p. 305.

ale anumitor viruşi şi ale altor creaturi care nu sunt totuşi rele în mod intrisec, nici păcătoase în ele însele.

Pe de altă parte, oricum ar fi, este sigur că Satan a transformat creaturile nevinovate în instrumente de ispitire pentru om şi le-a supus pe acestea, folosindu-le pentru a-şi satisface egoismul şi setea de plăcere, agravând şi mai mult „stricăciunea" care caracterizează condiţia lor prezentă, contrazicând astfel dinamismul secret care animă întreaga creaţie, deoarece conform spuselor Apostolului Pavel, *făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu: dacă ea a fost supusă deşertăciunii – nu de voia ei, ci din cauza aceluia care a supus-o – cu nădejdea că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum* (*Romani* 8, 19-22).

Relele pe care le suferim aici pe pământ sunt deci urmări ale păcatului. Dumnezeu nu este autorul lor. El nu le-ar putea face să dispară decât anulând exerciţiul libertăţii noastre de a alege, care este bunul nostru cel mai de preţ şi condiţia îndumnezeirii noastre.

3. Răul şi providenţa divină

Se poate spune că aceste rele îi scapă lui Dumnezeu şi nu sunt supuse stăpânirii providenţei Sale? Cu siguranţă, nu. Acestor răutăţi pe care nu le-a vrut, Dumnezeu le impune limite şi le face să servească binelui real al oamenilor, dând ajutorul harului Său pe

măsura intensității încercării. Sfântul Apostol Pavel scria corintenilor:

Nu v-a cuprins ispită care să fi fost peste puterea omenească. Dar credincios este Dumnezeu; El nu va îngădui să fiți ispitiți mai mult decât puteți. Ci o dată cu ispita va aduce și scăparea din ea, ca să puteți răbda (1 *Corinteni* 10-13).

Și, cel puțin după o variantă a textului versetului 28 din capitolul 8 al *Epistolei către Romani*: *Știm că Dumnezeu toate le lucrează spre binele celor ce iubesc pe Dumnezeu.*

Numai în acest sens suferința și încercările care ni se întâmplă pot fi considerate ca „venind de la Dumnezeu", „fiind trimise de El" și trebuie acceptate cu o deschidere încrezătoare. Îngăduite de Dumnezeu, măsurate de El cu puterile pe care ni le dă, și rânduite spre binele nostru, ele nu mai sunt, după expresia Sfântului Ioan Gură de Aur, rele adevărate; nu sunt mai rele decât leacurile amare pe care ni le poate administra doctorul. Nu există alt rău adevărat decât păcatul pe care îl săvârșim:

Răul? Acest cuvânt este echivoc și vreau să-i explic în fața dumneavoastră cele două semnificații de teamă ca gravitatea expresiei făcându-vă să confundați natura lucrurilor, să nu cădeți în blasfemie.

Răul, răul adevărat, este desfrânarea, adulterul, zgârcenia și toate celelalte păcate fără număr care merită o comdamnare și pedepsele cele mai mari. Răul, în al doilea rând, rău impropriu spus, este foamea, ciuma, moartea, boala și toate celelalte calamități de acest fel. În fapt, acestea nu sunt rele adevărate, noi le dăm doar numele. Și de ce nu sunt rele? Dacă ar fi rele,

ele nu ar fi pentru noi cauza atâtor binefaceri; ele înfrâng mândria, îndepărtează indiferența, activează energia, reînvie atenția și râvna. „Când îi ucidea pe ei, zice profetul, Îl căutau și se întorceau și reveneau la Dumnezeu" (Psalmul 77, 38). Deci este vorba aici despre răul care îndreaptă, care ne face în același timp mai curați, mai sârguincioși, care ne învață dumnezeiasca filosofie, și nu despre răul care merită dezaprobarea și condamnarea. Acesta din urmă nu este cu siguranță opera lui Dumnezeu, el provine din voința noastră, pe care cel dintâi încearcă să o distrugă. Dacă Scriptura desemnează sub numele de rău durerea care ne este cauzată de suferință, nu trebuie spus că acesta este în mod natural un rău, ci doar judecând după părerea oamenilor îl putem numi astfel. Într-adevăr nu e doar furtul și adulterul, mai este și nefericirea care se numește rău în limba noastră; și acestui sens se conformează scriitorul sfânt. Iată ce înțelege Profetul când zice: „Nu este rău în cetate pe care Dumnezeu însuși să nu-l fi făcut". Isaia, vorbind în numele Domnului spusese același lucru: „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului" (Isaia 45, 7); răutățile adică nenorocirile. Acesta este tipul de rău pe care Hristos îl indică în Evanghelia Sa când se exprimă astfel: „Ajunge zilei răutatea ei" (Matei 6, 34), adică durerea sa, mizeria sa. Este evident că El desemnează prin aceasta pedepsele și durerile pe care El Însuși le trimite asupra noastră și care sunt, repet, cea mai înaltă manifestare a providenței și bunătății Sale.

Doctorul merită laude, nu doar când își conduce bolnavul în grădini și pe câmpii, când îi permite plăcerile scăldatului, dar, mai ales, când îl obligă să

păzească postul, când îl chinuie prin foame şi sete, când îl întinde în pat şi transformă locuinţa lui în temniţă, când îl lipseşte de lumină şi îl înconjoară de draperii groase, când poartă în trupul său fierul şi focul, când îi dă băuturi amare, căci tot el este doctor. Ori, dacă atâtea dureri pe care ni le produce nu-L împiedică să poarte un asemenea nume, nu este oare un lucru care revoltă raţiunea de a vedea că hulim împotriva lui Dumnezeu, că nu mai recunoaştem binefacerile providenţei Sale universale atunci când ne impune asemenea dureri, foamea de exemplu şi chiar moartea? Este El, totuşi El, singurul care este adevăratul doctor al sufletelor şi al trupurilor. Adesea când vede firea noastră complăcându-se şi mândrindu-se în prosperitate, lăsându-se cuprinsă de febra viciului, El foloseşte sărăcia, foamea, moartea, toate celelalte suferinţe, ca tot atâtea remedii cunoscute de El, pentru a o elibera de boala care o devorează.[4]

Sfântul Ioan Gură de Aur impune astfel un principiu cu aplicaţie universală. Dar el nu pretinde astfel că omul poate discerne în fiecare caz raţiunile şi motivele încercării. Cuvântul lui Dumnezeu ne asigură că tot ceea ce Dumnezeu îngăduie este pentru binele omului şi este ca o „taină" a iubirii Sale fără de margini. *Tot ceea ce Dumnezeu îngăduie este de dorit la fel ca şi ceea ce vrea El*, spunea Leon Bloy. Dar aceasta nu destramă taina căilor lui Dumnezeu şi ale „iconomiei" Sale. Nu ne este dat să căutăm de ce Dumnezeu îngăduie una sau alta.

[4] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii către locuitorii Antiohiei*, 1, 45.

În *Tratatul despre Providența Divină*, același sfânt Ioan Gură de Aur pune întrebarea: *De ce a fost permisă în această lume acțiunea oamenilor răi, a demonilor și a dracilor?* Și tot el răspunde: *Dacă vei căuta de ce aceste lucruri s-au produs, dacă nu ai încredere în rațiunile profunde și inexplicabile ale planurilor Sale, dacă nu te gândești decât să pui întrebări indiscrete înaintând mereu cu repeziciune, vei continua să-ți pui întrebări asupra a numeroase alte puncte, de exemplu: de ce a fost lăsat câmp liber ereziilor, de ce diavolul, de ce demonii, de ce oamenii răi care îi fac pe mulți să se poticnească și, cel mai greu dintre toate, de ce Antihristul este chemat să apară, având o asemenea putere de a înșela încât faptele sale, după spusele lui Hristos, vor fi capabile să rătăcească de va fi cu putință, chiar și pe cei aleși?*

Ei bine, nu trebuie să cercetăm toate acestea, ci să ne încredințăm înțelepciunii lui Dumnezeu, care este de neînțeles pentru noi.

Sfântul a spus-o deja, puțin mai sus, în aceeași lucrare:

Când vezi Serafimii zburând în jurul acestui tron înalt și sublim, protejându-și ochii cu acoperământul aripilor lor, acoperindu-și picioarele, spatele și fața și scoțând un strigăt plin de uimire [...] nu te vei duce să te ascunzi tu însuți, nu te vei întoarce sub pământ, tu care, cu o asemenea îndrăzneală vrei să scrutezi providența unui Dumnezeu a cărui putere este inefabilă, de negrăit, de neînțeles Puterilor de sus? [...]

Căci tot ceea ce îl priveşte este cunoscut cu precizie numai de Fiul şi de Duhul Sfânt, de nimeni altcineva.[5]

4. Crucea biruitoare

Dumnezeu nu s-a mulţumit doar să supună cârmuirii Sale dumnezeieşti încercările şi suferinţele care vin peste noi. El nu s-a mulţumit să le rânduiască prin providenţa Sa şi să le facă astfel să servească mântuirii noastre.

Tatăl L-a trimis pe Fiul Său ca să-şi asume fiinţa noastă cu toate urmările păcatului, cu suferinţa şi moartea. Pentru că era Dumnezeu şi Om, Domnul Iisus Hristos, a putut, asumându-le, să le schimbe radical sensul. Suferinţa şi moartea erau efectele şi semnele despărţirii omului de Dumnezeu prin păcat. Acceptate de El, pentru a îndeplini voinţa Tatălui şi din iubire pentru oameni, fără a-i excepta dintre aceştia pe călăii Săi, ele au devenit semnul şi expresia iubirii Sale filiale pentru Tatăl, şi al dumnezeieştii Sale „filantropii". Şi acceptându-le cu dragoste, El le-a învins. Şi trimiţând Duhul Său în inimile noastre El ne-a dat puterea să facem, şi noi, din suferinţa şi din moartea noastră, mijloacele privilegiate ale renunţării la orice egoism, ale iubirii noastre pentru Dumnezeu şi pentru ceilalţi oameni, ale iertării noastre faţă de orice duşman şi orice adversar.

Hristos n-a vrut să elimine suferinţa şi răul aici pe pământ, dar prin moartea şi Învierea Sa, El ne-a dat

[5] Id., *Tratat despre Providenţa Divină*, cap. 12 şi 13 (SC 79, p. 183 ş. urm.).

puterea de a învinge moartea prin moarte, aşteptând ziua slăvitei Sale veniri, cînd moartea va fi definitiv înghiţită de biruinţă.

Aşa cum a scris un exeget contemporan al Cărţii lui Iov, *pentru a accepta taina suferinţei, se impune o anumită atitudine a sufletului, fără de care cele mai frumoase consideraţii nu vor putea avea influenţă asupra noastră, nu vor putea să ne liniştească. Această atitudine a sufletului este simplitatea copilaşului care recunoaşte că nu ştie ultimul cuvânt despre toate lucrurile şi în special despre existenţa sa, care acceptă, în ultimele sale consecinţe, condiţia sa de creatură, şi care, din acel moment nu se mai miră că este îmbarcat într-o aventură în care numai autorul fiinţei sale ştie ce şi cum. Ajunge să sufere în pace doar cel care încetează să vrea să-şi înţeleagă viaţa în fondul său cel mai profund, şi se refugiază, în ciuda tuturor, în gândul că această viaţă, câteodată atât de inuman distrusă, este totuşi opera unui Dumnezeu atotputernic şi de o bunătate nemărginită. Încă o dată, celelalte răspunsuri pe care le putem da nu au decît o valoare subordonată acestuia.*[6]

Pentru creştin, supunerea faţă de voia lui Dumnezeu, acceptarea modului Său de a conduce viaţa noastră, ia o formă foarte concretă: acceptarea crucii ca instrument de mântuire, acceptarea crucii lui Hristos şi a crucii noastre unite cu a Lui. Când citim Evanghelia, vedem cât de greu a fost pentru Domnul să-i facă pe Apostoli să accepte necesitatea Crucii. La fel este şi cu noi. Nu e destul să crezi într-un mod teoretic că Hristos a realizat

[6] A. Feuillet, *L'énigme de la souffrance et la réponse de Dieu*, în « Dieu vivant », nr. 17 (1950), p. 80.

lucrarea Sa de mântuire prin cruce. Mai trebuie să înțelegem în mod real, concret, cu ochii inimii noastre iluminate de Duhul Sfânt că, pentru fiecare dintre noi, Crucea, suferința acceptată, este unicul drum spre Înviere, că în Crucea însăși se conține puterea Învierii.

În discuția cu Sfântul Grigorie Sinaitul, relatată în *Filocalie*, Sfântul Maxim Capsocalivitul spunea că atunci când Sfântul Duh stăpânește duhul unui om, îl face să vadă lucrurile într-un mod cu totul diferit de modul său obișnuit de a le percepe.[7] Creștinul nu este oare în esență un om care, luminat de Duhul Sfânt, percepe în suferință, în moarte, în toate formele pe care le îmbracă pentru noi crucea, cu totul altceva decât ceea ce vede în ea omul obișnuit, și anume slava Învierii?

[7] Cf. P. Deseille, *Une rencontre de saints. Grégoire le Sinaïte et Maxime le Capsocalyvite*, Monastère Saint-Antoine-le-Grand, 1995, p. 13.

Capitolul X: „Moartea este înfrântă"

Sfârşitul veacurilor potrivit Părinţilor Bisericii

Creştinul este un om care aşteaptă. Domnul ne spune în Evanghelie: *Să fie mijloacele voastre încinse şi făcliile voastre aprinse; şi voi fiţi asemenea oamenilor care aşteaptă pe stăpânul lor când se va întoarce de la nuntă, ca, venind şi bătând, îndată să-i deschidă* (*Luca* 12, 35-36).

Puţine texte ne revelează atât de clar sensul şi orientarea profundă a vieţii creştine.

Scopul creaţiei este îndumnezeirea omului şi a universului. Întreaga iconomie a mântuirii, opera mântuitoare a lui Hristos, acţiunea sfinţitoare a Sfântului Duh au ca finalitate să readucă omenirea căzută la scopul pentru care a fost creată, la desăvârşirea îndumnezeirii. Prin cea de-a doua venire a lui Hristos, aşteptăm să se realizeze înfăptuirea deplină a acestui plan al lui Dumnezeu, când iconomia mântuirii va atinge împlinirea sa ultimă.

Dacă vrem să regăsim un creştinism viu, care să fie pentru noi un permanent izvor de bucurie şi de râvnă duhovnicească, trebuie să reaşezăm în centrul vieţii

noastre creştine dorinţa nerăbdătoare şi certitudinea slăvitei veniri a Domnului, această dorinţă şi această credinţă care însufleţeau primele generaţii creştine. *Şi duhul şi mireasa zic: „Vino" şi cel ce aude să zică: „Vino". Şi cel însetat să vină, cel ce voieşte să ia în dar apa vieţii"* (*Apocalipsa* 22, 17).

Esenţa mesajului creştin, „veseta cea bună" a mântuirii, este prevestirea Învierii, a revărsării vieţii noi şi nemuritoare în lumea noastră supusă suferinţei şi morţii din cauza păcatului omului. Revărsarea vieţii adevărate s-a realizat în mod fundamental în Învierea lui Hristos, în trecerea Sa pascală de la moarte la viaţă. Deja moartea este înfrântă, deja viaţa a biruit. Dar trebuie ca fiecare dintre noi, de-a lungul întregii noastre vieţi şi Biserica de-a lungul întregii sale istorii, să facem această trecere să fie a noastră, să o retrăim cu Hristos – sau mai degrabă ca Hristos să o retrăiască în noi – aducând consimţământul libertăţii noastre la opera harului dumnezeiesc. Parusia lui Hristos, slăvita Sa venire la sfârşitul veacurilor, va face cunoscut ceea ce era latent cuprins în Învierea lui Hristos din ziua Paştilor, încât tot Trupul Său, care este Biserica, să fie părtaş la biruinţa Sa definitivă asupra păcatului, a suferinţei şi a morţii. Aceasta este nădejdea Bisericii şi credinţa Sa fundamentală.

1. Aşteptarea morţilor

Asupra acestui aspect, gândirea Părinţilor Bisericii se deosebea de ceea ce a devenit poziţia comună în creştinismul occidental începând din Evul Mediu, când

accentul se îndreaptă spre scopurile ultime ale individului; se consideră că destinul veşnic al fiecăruia este definitiv stabilit în momentul morţii: sfinţii merg direct în rai, păcătoşii nepocăiţi merg în iad, iar cei care mai au păcate de ispăşit merg în purgatoriu pentru un timp mai mult sau mai puţin îndelungat, dar mântuirea lor finală este asigurată. Învierea cea de pe urmă nu va aduce decât o completare accidentală la fericirea deja deplină a celor aleşi, sau la pedeapsa celor osândiţi. Judecata de Apoi nu va face decât să consfinţească sentinţa deja definitiv pronunţată „la judecata particulară" din momentul morţii. Din acel moment, importanţa acordată Parusiei ca termen al istoriei, tensiunea eshatologică în viaţa creştinului ca şi în viaţa Bisericii, este extrem de redusă.

După învăţătura Părinţilor Bisericii, numai la Parusie oamenii vor intra în destinul lor definitiv şi soarta finală a multora nu va fi stabilită decât la judcata de Apoi. Până la învierea cea de pe urmă, sfinţii înşişi, cu toate că sunt aproape de Hristos, sunt într-o stare de aşteptare.

Modul în care Biserica primară înţelegea situaţia diverselor categorii de adormiţi în aşteptarea Parusiei s-ar putea rezuma astfel: mai întâi, gândirea creştină este absolut unanimă în a afirma că existenţa noastră pe pământ este unică. Credinţa creştină este ireconciliabilă cu orice idee de vieţi succesive şi de reîncarnare. Acestea sunt concepte care se regăsesc adesea în curente filosofice sau religioase necreştine, mai ales de origine extrem orientală, însă ele sunt absolut străine creştinismului. Este o certitudine fundamentală faptul că viaţa

pământească este unică şi că destinul veşnic al omului se hotărăşte în timpul acestei existenţe pământeşti.

2. Viaţa după moarte

După moarte, sufletul rămâne la fel de viu, la fel de conştient, la fel de activ ca şi în timpul vieţii pământeşti, deşi într-un mod diferit. Dar el nu mai poate face nimic pentru propria mântuire. El nu mai poate intra în comuniune cu cei vii, fără voia lui Dumnezeu, şi toate formele de evocare magică a morţilor, de comunicare cu ei printr-un medium, şi de spiritism au fost întotdeauna condamnate atât de Cuvântul lui Dumnezeu în Vechiul Testament, cât şi de conştiinţa creştină de-a lungul secolelor: *Să nu se găsească la tine de aceia care trec pe fiul sau pe fiica lor prin foc, nici prezicător sau ghicitor sau vrăjitor sau fermecător; nici descântător, nici chemător de duhuri, nici mag, nici de cei ce grăiesc cu morţii. Căci urâciune este înaintea Domnului tot cel ce face acestea* (*Deuteronom* 18, 10-12).

În tradiţia ortodoxă, care se întemeiază pe viziunile unor sfinţi, se apreciază că în primele două zile după moarte, sufletul mai rămâne încă pe pământ, parcurgând locurile pe unde a trăit şi de care a fost legat în timpul vieţii sale pământeşti. Începând cu a treia zi el trece prin ceea ce Părinţii Bisericii numesc „vămile văzduhului". Aceste „vămi" sunt reprezentate în vedeniile Sfântului Antonie cel Mare pe care ni le povesteşte Sfântul Atanasie: *Aşa, vrând să mănânce odată şi ridicându-se să se roage pe la ceasul al nouălea, s-a simţit pe sine răpit cu mintea. Şi cea ce-i minunat e că aflându-se aşa,*

s-a văzut pe sine ca ajuns în afară de sine şi călăuzit de multe fiinţe prin văzduh. Apoi a simţit nişte vrăjmaşi amarnici şi cumpliţi stând în văzduh şi voind să-l împiedice să treacă. Dar fiinţelor care-l călăuzeau, luptând împotriva lor, aceia cereau să li se dea voie să afle dacă Antonie nu le e supus lor prin ceva. Deci cerându-i aceia socoteală de păcatele lui, începând de la naşterea lui, cei ce-l conduceau pe Antonie îi împiedicară spunându-le: „Păcatele lui începând de la naştere, le-a şters Domnu, iar de când s-a făcut monah şi s-a făgăduit lui Dumnezeu, poate să dea socoteală". Atunci învinovăţindu-l ei, dar neputându-l dovedi ca vinovat, i s-a făcut calea slobodă şi neîmpiedicată. Apoi îndată s-a văzut pe sine întorcându-se în sinea sa şi fiind iarăşi cu totul Antonie. Dar uitând de mâncare, a rămas restul zilei şi toată noaptea suspinând şi rugându-se. Căci rămăsese copleşit aflând cu câţi vrăjmaşi trebuie să luptăm şi câte spaime are să suporte cineva când va avea să treacă prin văzduh. Şi-şi amintea că aceasta e ceea ce a spus Apostolul: „Potrivit stăpânitorului puterilor văzduhului" (Efeseni 2, 2). Căci în aceasta stă puterea vrăjmaşului: în a se război şi a încerca să-i împiedice pe cei ce trec. Pentru aceasta şi îndeamnă: „Luaţi toate armele lui Dumnezeu, ca să-i puteţi sta împotrivă în ziua cea rea (Efeseni 3, 13), ca vrăjmaşul „neavând să spună nimic rău împotriva noastră, să fie dat de ruşine" (Tit 2, 8).

[...] Astfel vorbind odată cu unii care veniseră la el, despre starea sufletului şi despre locul lui după plecarea de aici, în noaptea următoare i-a grăit cineva de sus care i-a spus: „Antonie, scoală-te, ieşi şi vezi". Ieşind deci (căci ştia de cine să asculte) şi ridicându-şi

privirea a văzut pe cineva foarte mare, slut şi înfricoşător, stând în picioare şi ajungând până la nori; şi pe unii urcând ca înaripaţi. Şi acela, întinzându-şi mâinile, pe unii îi vedea împiedicaţi de el, iar pe alţii zburând mai sus şi, după ce treceau, înălţându-se fără grijă. Pentru aceştia uriaşul scrâşnea din dinţi; iar de cei ce cădeau se bucura. Şi îndată s-a făcut un glas către Antonie: „Înţelege ceea ce vezi!". Şi deschizându-i-se mintea, a înţeles că aceasta e trecerea sufletelor; iar uriaşul care stă în cale este vrăjmaşul care-i pizmuieşte pe cei credincioşi şi pe cei vinovaţi şi deci supuşi lui îi prinde şi-i împiedică să treacă, iar pe cei ce n-au ascultat de el nu-i poate opri şi deci trec peste el.

Văzând-o şi aceasta şi amintindu-şi de ea, se luptă şi mai mult să înainteze spre cele dinainte, în fiecare zi.[1]

În timpul celor 40 de zile care precedă atribuirea a ceea ce va fi pentru suflet şederea sa provizorie până la Parusie, diavolii prezintă tot ce acesta a putut comite ca păcate în timpul vieţii sale pământeşti; singurul său recurs este atunci căinţa pe care a manifestat-o pentru păcatele care-i sunt reproşate, faptele bune pe care le-a făcut de-a lungul vieţii sale pământeşti şi mijlocirea Bisericii şi a sfinţilor. Rugăciunea pentru morţi capătă astfel din momentul morţii lor o mare importanţă; ea protejează sufletul şi îl apără de încercările demonilor.

[1] Sfântul Atanasie al Alexandriei, *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, c. 64-65, în col. PSB 16, Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1988, p. 229 – 230.

3. Locul de verdeață și de odihnă

Dacă sufletul trece victorios vămile văzduhului, dacă diavolii nu găsesc în el nimic ce ar putea revendica, el este apoi introdus de către îngeri în rai sau în sânul lui Avraam, în acest „loc de verdeață și de odihnă de unde a fugit toată durerea, întristarea și suspinarea", unde sufletul se bucură în compania sfinților cu o bucurie negrăită.

Într-un foarte frumos articol pe care l-a consacrat „fericirii veșnice în Orientul creștin"[2], Myrrha Lot Borodine rezumă învățătura tradiției patristice asupra acestei șederi a fericiților astfel: *Odihnă veșnică: preafericită odihnă. Expresie consacrată de Biserică, prezentată ca urare supremă pentru cei „adormiți în Domnul", pentru aceste destine postume care nu mai au formă în ochii noștri. Expresie pe care trebuie s-o înțelegem mai întâi în sensul de încetare a oricărei activități externe* în despărțirea de trup. *Imaginea atât de familiară a somnului, apropiat – în aparență – de moarte, poate da loc confuziei și poate trăda o realitate altminteri singulară și profundă. Ar trebui să recunoaștem mai degrabă aici, această stare de calm mental, numită de greci* apatheia, *sau impasibilitate perfectă, imitând impasibilitatea dumnezeiască. După Sfântul Maxim care reia, rectificându-l, idealul alexandrinilor, este vorba aici despre o lipsă totală de neliniște, de gânduri, o stabilitate permanentă a sufletului ce nu mai aspiră la schimbare. O liniște*

[2] Myrrha Lot-Borodine, « La béatitude dans l'Orient chrétien », în *Dieu vivant*, nr. 15 (1950), p. 85.

senină, „marea liniște" (Sfântul Ambrozie) împăcând ființa simplificată, redusă la însăși esența sa, cu oprirea sau liniștirea puterilor. Oază a păcii, mai presus de orice pace, cea pe care lumea nu o poate da, destindere și odihnă în patria Mângâierii; slăvita odihnă ce va să vină (Sfântul Ambrozie).

Iată starea preafericită a primei Învieri. Această odihnă veșnică, odihnă ce nu exclude nici conștiința, nici viața interioară, imanentă pentru acest nou mod existențial, este o stare eminamente contemplativă, al cărei simbol rămâne inima. Scriptura o aseamănă cu odihna lui Dumnezeu din Cartea Facerii. *După modelul său într-adevăr, Creatorul a instituit odinioară sabatul din Israel, prototip al sabatului din rai. Autorul Epistolei către Evrei, reluând antica amenințare a Domnului mâniat de neamul necredincios: „Nu vor intra întru odihna Mea"* (Psalmul *94, 12) adaugă de îndată: „Drept aceea, s-a lăsat altă sărbătoare de odihnă poporului lui Dumnezeu. Cine a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit și el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale Sale" (Evrei 4, 9-10). Comparație luminoasă, pe care o regăsim în admirabila slujbă ortodoxă din sâmbăta Patimilor, acest „sabat al sabaturilor" în care Hristos în mormânt a intrat în odihna binecuvântată a triduum-ului încheind lucrarea Sa mântuitoare. Și iată strălucitul cuvânt final din Apocalipsă: „Da grăiește Duhul, odihnească-se (sfinții) de ostenelile lor, căci faptele lor vin cu ei"* (Apocalipsa *14, 13). Cuvânt care înseamnă sfîrșitul oricărei munci ca pedeapsă sau robie. Și, visonul curat cu care va fi înveșmântată Biserica triumfătoare sunt faptele cele drepte ale sfnților (Apocalipsa 19, 8). Asemeni crinilor*

din Evanghelii care nu țes, nici nu torc, sufletele celor adormiți înfloresc, înmiresmate mai mult decât toate aromatele de virtuțile lor. Ele înfloresc în libertatea paradisiacă în unire cu Hristos care le poartă în El. Este armonia cea fericită, acordul de împăcare, lipsa de tulburare a odihnei veşnice, acest ultim calificativ implicând o altă optică asupra timpului, incompatibilă cu a noastră: durata fără durată, sau fără succesiune de stări. Linişte care presupune acel „a nu putea să păcătuieşti" al desăvârşirii atinse prin asemănare. Perfecțiunea voinței şi a puterii; infinit superioară celei a strămoşilor Adam şi Eva înainte de cădere, încă în devenire. Şi cu ea, va fi ofranda totală a iubirii pe care nimic nu o tulbură, agapa dumnezeiască şi bucuria veşnică de „a se îndeletnici cu Dumnezeu" pe care o cunosc şi o gustă pe deplin doar cei care, zămislind şi aducând rodul lor pământesc, se pătrund de liniştea darurilor cereşti. Asemeni soției din Cântarea Cântărilor, sufletul liniştit face să se audă mărturisirea tainică a privegherii sale: „Eu dorm dar inima mea veghează" (5, 2). Somn tainic al micii Învieri".

Între sfinți şi lumea celor vii nici o comunicare „naturală" sau de tip „spiritist" nu poate fi stabilită legitim (cf. supra). Dar între aceşti aleşi ai lui Dumnezeu şi Biserica pământească există un alt mod de comunicare, pur duhovnicesc, dar nu mai puțin real. În rugăciune putem să ne adresăm lor; ei pot să ne asiste în mod constant. Între Liturghia cerească pe care ei o săvârşesc cu îngerii şi liturghiile noastre pământeşti există o întrepătrundere tainică pe care o evocă mozaicurile şi frescele din Bisericile noastre.

Dar oricare ar fi fericirea de care se bucură sfinții, ei sunt încă sub semnul așteptării. Fericiea lor nu va fi desăvârșită decât în ziua întoarcerii lui Hristos și a Învierii finale.

Cît despre păcătoșii care nu au putut trece victorioși proba „vămilor văzduhului" deoarece căința lor nu a fost suficientă și faptele lor bune au fost prea puține, ei merg într-un loc de suferință unde sunt chinuiți de diavoli. Dar și aici viziunea Părinților Bisericii diferă de cea care a predominat în Occident în Evul Mediu.

4. Hadesul

În primul rând această suferință nu are un caracter de ispășire și de „satisfacție" penală temporară. Defunctul nu mai poate face nimic pentru sine însuși și suferința sa nu poate contribui în nici un fel la eliberarea sa. El nu este condamnat la o pedeapsă mai mult sau mai puțin lungă, la capătul căreia va fi în mod sigur salvat. El nu este în purgatoriu, ci în Hades, în iad, și chinul său, prin efortul propriu, nu poate lua sfârșit.

Dar, în al doilea rând, această suferință nu are în mod necesar un caracter definitiv. În acest sens, gândirea comună a Bisericii primare consideră că înaintea Judecății de Apoi cei osândiți pot fi iertați (cu excepția celor care au comis greșeli de o extremă gravitate și au murit în impenitență finală: ucigași, apostați, eretici, adulteri, desfrânați); dar asta numai datorită rugăciunilor membrilor Bisericii pământești. De aceea, rugăciunea pentru cei morți capătă în conștiința Bisericii primare și a Bisericii Ortodoxe de astăzi o importanță extremă: nu

este vorba doar de a ne ruga pentru ca „şederea lor în purgatoriu" să fie scurtată, ci pentru ca ei să fie eliberaţi de iadul cel veşnic. Toate liturghiile vechi ale Bisericii o atestă, inclusiv liturghia romană, aşa cum a fost în vigoare până la o dată recentă: niciodată în rugăciunea sa pentru morţi, Biserica n-a cerut „eliberarea sufletelor din purgatoriu"; toate formulele liturgice Îi cer lui Dumezeu să fie milostiv la judecata Sa şi să-l scape pe cel mort de moartea veşnică. Biserica se roagă pe de-o parte ca morţii să fie ocrotiţi de mila lui Dumnezeu în timpul trecerii lor prin „vămile văzduhului" şi să ajungă în rai şi, pe de altă parte, dacă sunt deja osândiţi, ca Dumnezeu să-i mântuiască în milostivirea Sa.

5. Purgatoriul

Doctrina occidentală despre purgatoriu, niciodată acceptată de Biserica Ortodoxă, are o istorie destul de complexă. În epoca Fericitului Augustin, unii, influenţaţi de docrina lui Origen despre apocatastază (sau restaurarea universală la sfârşitul veacurilor), negau veşnicia iadului şi învăţau despre mântuirea finală a tuturor, chiar şi a demonilor, însă această mântuire s-ar obţine, potrivit lor, doar la capătul unei curăţiri prin foc, care ar putea dura secole. Alţii credeau că în urma acestei curăţiri prin foc vor fi mântuiţi cel puţin toţi cei botezaţi, chiar dacă au comis păcate de gravitate extremă.

Fericitul Augustin s-a opus acestei învăţături, în mod evident contrară gândirii comune a Bisericii. El a admis că printre drepţii care sunt primiţi în sânul lui

Avraam după moarte, unii au comis păcate uşoare pentru care nu s-au curăţit destul în timpul vieţii lor. Aceste păcate nu i-au împiedicat să intre în fericire; dar ei trebuiau să fie purificaţi înainte de învierea finală prin iezerul focului Judecăţii, iezer pe care îl vedem adesea reprezentat în icoanele Judecăţii de Apoi, care îi duce pe cei osândiţi în iad, dar îi curăţă pe cei drepţi de murdăria păcatelor uşoare. În unele dintre aceste scrieri, Fericitul Augustin emite ipoteza că această curăţire prin foc s-ar putea situa între moarte şi Judecată şi nu doar în timpul acesteia. Dar el nu-şi va prezenta ideile decât ca ipoteze.

În cea de a doua jumătate a secolului al VI-lea, doctrina eshatologică a Bisericii din Occident cunoaşte o cotitură decisivă o dată cu învăţătura Sfântului Grigorie cel Mare. Conform acestuia, imediat după moarte, sfinţii şi drepţii care au făcut o pocăinţă suficientă pentru păcatele lor, se bucură de fericirea deplină. Păcătoşii vinovaţi de păcate grave, de care nu s-au pocăit, sunt osândiţi definitiv în focul cel veşnic, imediat după moarte, fără ca rugăciunea Bisericii să poată obţine eliberarea lor. Dimpotrivă, credincioşii care mor cu păcate „uşoare", „venale" sunt asiguraţi din momentul morţii lor că vor ajunge într-o zi la fericire, dar trebuie să fie mai întâi purificaţi prin focul din purgatoriu. Pentru Sfântul Grigorie, purgatoriul nu este un loc, ci un foc care curăţă suflete a căror mântuire este de altfel sigură. Rolul rugăciunii Bisericii pentru morţi este să scurteze timpul curăţirii. Acestei învăţături i s-au adus precizări, un secol mai târziu, în Spania, de către Sfântul Isidor de Sevilla, şi în Anglia, de către Bede Venerabilul. Pentru ei, focul purificator are – după cum învăţa Sfântul Grigorie cel Mare – rolul de a-i curăţi pe

credincioşii morţi, de păcatele venale de care nu s-au pocăit; dar pe de altă parte, are o funcţie de ispăşire penală; după ei, o pedeapsă rămâne de achitat după moarte dacă nu a fost achitată în timpul vieţii, pentru păcatele grave de care ne-am căit şi care au fost iertate. Apare astfel noţiunea unei pedepse datorate păcatului, distinctă de păcatul însuşi şi care trebuie ispăşită chiar şi atunci când păcatul a fost iertat. Se observă aici o categorie nouă, cea de „satisfacţie penală", categorie ce va caracteriza teologia latină medievală. Aceasta nu doar că modifică vechea concepţia privind soarta sufletului după moarte, şi a rugăciunii pentru morţi, dar ea influenţează şi doctrina latină despre lucrarea mântuitoare a lui Hristos. La sinodul de la Florenţa, Sfântul Marcu din Efes se opune doctrinei purgatoriului, în numele tradiţiei vechi a Bisericii, dar fără a putea să se facă înţeles, atât de diferite deveniseră mentalităţile.

6. Întoarcerea lui Hristos la sfârşitul veacurilor

Obiectul aşteptării arzătoare a Bisericii, a celor vii şi a celor morţi (care de asemenea sunt vii) este întoarcerea lui Hristos. Sfârşitul veacurilor nu trebuie conceput de creştin ca o catastrofă de speriat, ci ca o biruinţă finală a binelui asupra răului, a lui Dumnezeu şi a împărăţiei Sale asupra lui Satan şi a slujitorilor săi. Parusia este răspunsul creştin la problema răului. Ea va fi împlinirea definitivă a tainei Paştilor, ultima trecere de la suferinţele pământeşti (iar cele ale vremurilor din urmă, „marele chin" eshatologic, vor fi şi mai mari pentru Biserică) la bucuria luminoasă a învierii.

În această perspectivă trebuie să avem în vedere Judecata de Apoi. Ca toate „judecăţile" dumnezeieşti din Biblie, ea va fi în esenţă un act de eliberare şi de mântuire. Cei care vor fi condamnaţi sunt cei care se vor fi identificat de bună voie cu puterile răului, în opoziţie cu puterea lui Dumnezeu, cu planul său de mântuire şi de fericire nesfârşită pentru creaturile sale. Înfrîngerii lor definitive, se opune victoria tuturor celor care vor fi acceptat să fie mântuiţi, să fie iubiţi şi să-L iubească pe Cel care i-a iubit: *Să căutăm, deci, în primul rând, să avem în noi semnul şi pecetea Domnului. Pentru că în vremea judecăţii, atunci când se va face separarea oamenilor de către Dumnezeu* (*Romani* 11, 22), când toate neamurile pământului provenite din spiţa lui Adam se vor aduna, iar păstorul va chema turma sa, atunci toţi câţi vor avea semnul, vor cunoaşte pe păstorul lor, iar păstorul va cunoaşte pe cei ce au pecetea Sa şi îi va aduna dintre toate neamurile. *Aceştia vor auzi glasul Lui şi Îl vor urma pe El* (cf. *Ioan* 10, 27). Lumea va fi împărţită în două turme: o turmă întunecată va merge în focul cel veşnic şi alta luminoasă va merge către odihna cea cerească. Pentru că lucrul pe care-l avem acum în suflete, atunci se va descoperi, va lumina şi va îmbrăca întru slavă trupurile noastre.

După cum în timpul lunii Aprilie, rădăcinile îngropate în pământ odrăslesc şi dau la iveală frunze, flori şi fructe – şi se fac vădite atât rădăcinile cele bune, cât şi cele care dau spini – aşa va fi şi în ziua aceea: faptele pe care le-a săvârşit fiecare cu trupul său se vor vădi şi se vor arăta atât cele bune cât şi cele rele. Atunci va avea loc judecata şi deplina răsplătire.[3]

[3] Sfântul Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti*, în PSB 34,

7. Milenarismul

Ideea conform căreia o domnie pământească a lui Hristos timp de o mie de ani ar preceda Judecata de Apoi şi instaurarea noii creaţii provine din apocalipsele greceşti necanonice. Ea se regăseşte în Apocalipsa ioaneică: *Şi am văzut un înger, pogorându-se din cer, având cheia Adâncului şi un lanţ mare în mâna lui. Şi a prins pe balaur, şarpele cel vechi, care este diavolul şi satana şi l-a legat pe mii de ani [...]. Şi am văzut tronuri şi celor ce şedeau pe ele li s-a dat să facă judecată. Şi am văzut sufletele celor tăiaţi pentru mărturia lui Iisus şi pentru cuvântul lui Dumnezeu [...]. Şi ei au înviat şi au împărăţit cu Hristos mii de ani [...]. Şi către sfârşitul miilor de ani, satana va fi dezlegat din închisoarea lui şi va ieşi să amăgească neamurile care sunt în cele patru unghiuri ale pământului, pe Gog şi pe Magog [...]. Şi au înconjurat tabăra sfinţilor şi cetatea cea iubită. Dar s-a pogorât foc din cer şi i-a mistuit* (*Apocalipsa* 20,1-9).

Domnia pământească a lui Hristos printre drepţii înviaţi a fost înţeleasă în sens literal în anumite medii creştine de-a lungul primelor trei secole, mai ales printre iudeo-creştinii din Asia Mică. Milenarismul a fost astfel propovăduit de către Papias, de către Sfântul Irineu de Lyon sau de către Sfântul Metodiu de Olimp.

Însă această doctrină a fost unanim respinsă începând din secolul al IV-lea de tradiţia Bisericii care a

---

Editura Institutului Biblic, Bucureşti, 1992.

recunoscut că fragmentul citat din *Apocalipsă* trebuie înțeles într-un sens simbolic.

Două interpretări, mai ales, au fost reținute de exegeții *Apocalipsei*: fie acești o mie de ani reprezintă timpul Bisericii care trebuie să se scurgă între prăbușirea păgânismului roman persecutor (desemnat ca fiind ruina Babilonului în capitolul 18 din *Apocalipsă*) și marea încercare ce va preceda Parusia; fie simbolizează întreaga perioadă care s-ar întinde de la Învierea lui Hristos la Parusie.

8. Apocatastaza

„Apocatastază" este un termen grecesc ce semnifică restaurarea unei stări anterioare, întoarcerea la o situație originară. Aplicat la eshatologia creștină, el exprimă o teorie conform căreia la sfârșitul veacurilor întregul univers creat va fi restabilit în armonia sa originară și toți vor fi mântuiți, chiar și cei osândiți și demonii.

Această concepție este legată de viziunea „mitică" a cosmosului elaborată de Origen (185 - 254). El credea că la origine Dumnezeu a creat un univers compus din ființe pur spirituale; folosindu-se rău de libertatea lor, toți – în afară de sufletul lui Hristos – ar fi căzut mai mult sau mai puțin grav, ar fi fost îmbrăcați în trupuri mai mult sau mai puțin „greoaie" și ar fi devenit asfel îngeri, oameni sau demoni. La sfârșitul veacurilor, după curățiri succesive, toți ar reveni la starea primordială și ar forma din nou henada originară, adică unitatea inițială a creaturilor spirituale[4].

[4] Aceasta era teza unor origeniști. Gândirea personală a lui Ori-

Această concepție a mântuirii universale, care neagă veşnicia iadului, subestimează totodată taina de nepătruns a iubirii lui Dumnezeu şi taina persoanei umane şi a libertății sale, care transced toate concepțiile sau sentimentele noastre.

Iubirea de Dumnezeu presupune un respect total față de creaturile Sale, mergând până la o „neputință deliberată" în fața eventualului refuz al libertății lor. Textele Scripturii ne obligă să menținem cele două afirmații antinomice, cea a victoriei depline a lui Dumnezeu asupra răului la sfârşitul veacurilor, şi a posibilității osândei veşnice, ultima neputând fi decât opusul celei dintâi.

Aici se cuvine doar tăcerea intelectului în fața tainei. De aceea, doctrina apocatastazei, acceptată de către Sfântul Grigorie al Nyssei şi mai târziu de către marii mistici sirieni Isaac de Ninive şi Iosif Hazzaya, a fost condamnată în anul 553 de către Sinodul V ecumenic împreună cu un anumit număr de elemente ale doctrinei lui Origen, transformată în sistem de discipoli tardivi. Respingerea afirmației mântuirii universale de către tradiția ortodoxă nu interzice evident mijlocirea stăruitoare pentru mântuirea tuturor şi speranța în convertirea lor finală.

---

gen, mai puțin sistematică, constituie încă obiecul discuțiilor între specialişti.

9. Epectaza

O întrebare mai poate fi pusă cu privire la fericirea veşnică a celor aleşi: aceasta trebuie concepută ca o contemplare nemişcată şi îndestulătoare sau ea poate presupune o creştere, o descoperire mereu reînnoită a unei Realităţi nesfârşite?

Unul dintre aspectele cele mai originale ale gândirii Sfântului Grigorie de Nyssa este doctrina sa privind epectaza, conform căreia îndumnezeirea omului, aici pe pământ şi în veşnicie, presupune un progres şi o tensiune fără sfârşit, pe care o ilustrează imaginea alergătorului din *Epistola către Filipeni* 3, 14: „Uitând cele ce sunt în urma mea şi tinzând către cele dinainte (*epecteinomenos*, de unde termenul de „epectază") alerg la ţintă [...]". Aşa cum explică Jean Danielou, unul din cei mai buni cunoscători ai marelui Capadocian: *există în acelaşi timp pentru suflet un aspect de stabilitate, de posesie, care este participarea lui la Dumnezeu şi, pe de altă parte, un aspect de mişcare care este îndepărtarea mereu infinită de ceea ce sufletul are de la Dumnezeu şi de ceea ce este Dumnezeu [...]. Viaţa duhovnicească este astfel o transformare (devenire) a sufletului în Iisus Hristos sub forma unei râvne tot mai mari, setea de Dumnezeu sporind pe măsură ce acesta este mai mult împărtăşit, şi a unei statornicii crescânde, sufletul unindu-se şi întărindu-se tot mai mult în Dumnezeu.*[5]

Fără a reţine ideea unei sporiri în fericire, numeroşi autori ai perioadei patristice – mai ales Sfântul Maxim

[5] J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, p. 305-307.

Mărturisitorul – au folosit tema dorinței, a setei neastâmpărate chiar în interiorul vederii lui Dumnezeu, pentru a exprima veşnica noutate a bucuriei celor aleşi. Ecoul acestui fapt se regăseşte în Occident la Grigorie cel Mare. Era vorba pentru el de a împăca două afirmații antinomice din Scriptură: *spre care îngerii doresc să privească* (*Petru* 1, 12) şi *îngerii lor, în ceruri, pururea văd fața Tatălui Meu, Care este în ceruri* (*Matei* 18, 10). *Dacă vom compara cele două afirmații, vom constata că ele nu se contrazic cu nimic, căci îngerii în acelaşi timp Îl văd pe Dumnezeu şi doresc să-L vadă; ei Îl contemplă şi însetează să-L contemple. Dacă ar dori acest lucru fără să se bucure de efectul dorinței lor, această dorință sterilă ar fi izvor de neliniște şi neliniștea izvor de suferință. Dar îngerii preafericiți sunt departe de orice suferință şi neliniște pentru că suferința şi fericirea sunt incompatibile [...]. Pentru a nu exista deci neliniște în dorința lor, ei sunt îndestulați, dorind mereu mai mult şi pentru ca îndestularea să nu ducă la dezgust, ei doresc şi, în acelaşi timp, sunt îndestulați [...]. La fel va fi şi pentru noi când vom veni la izvorul Vieții: vom simți cu plăcere împreună sete şi îndestulare.*[6]

[6] Saint Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, 18, 54, 91 (*PL* 76, 94 AC).

EPILOG

Slava lui Dumnezeu

Planul lui Dumnezeu îşi găseşte împlinirea în slăvirea Tatălui de către oameni, deveniţi fiii săi adoptivi în Iisus Hristos, datorită revărsării Duhului Sfânt. Lauda plină de admiraţie şi de bucurie a creaturilor care descoperă faţa lui Dumnezeu care este Iubire, prin darurile harului Său, este scopul ultim al întregii iconomii a mântuirii: *După buna socotinţă a voii Sale spre lauda slavei harului Său* (*Efeseni* 1, 6; 12, 14). Lucrarea harului este într-o oarecare măsură, numele propriu al laudei în Noul Testament, pentru că, în această nouă alcătuire, prin totala gratuitate a darului dumnezeiesc se manifestă Fiinţa lăuntrică a lui Dumnezeu.

Preamărirea va fi elementul esenţial al condiţiei aleşilor în împărăţia cerurilor strălucind de slava lui Dumnezeu. Dar pentru că opera mântuirii este cu desăvârşire împlinită chiar de acum, deşi într-un mod tainic accesibilă adevăratei credinţe, întreaga viaţă pământească a creştinului trebuie să fie marcată de un climat de preamărire eshatologică.

Aceasta se va exprima mai întâi în slujirea euharistică şi în cult, dar ea va trebui să cuprindă întreaga existenţă. S-a putut spune că lucrarea harului

este categoria cheie a moralei creştine. Omul duhovnicesc este o fiinţă doxologică, asemenea îngerilor. În lumina Sfântului Duh, *ca să cunoaştem cele dăruite nouă de Dumnezeu* (1 *Corinteni* 2, 12) el descoperă cu bucurie şi admiraţie că totul este har. De aceea el trebuie să-L binecuvinteze fără încetare pe Dumnezeu şi să-I aducă în acelaşi Duh şi în numele Domnului Iisus laude şi mulţumiri.

Luminat, omul atinge culmile veşniciei [...]. Şi chiar fără să fie în cer, el se întâlneşte cu puterile cereşti în cântarea neîncetată; sălăşluindu-se în cer ca un înger, el conduce întreaga creatură la Dumnezeu.[1]

[1] Saint Grégoire Palamas, *A la moniale Xenia*, PG 150, 1081 A, citat de Pavel Evdokimov în *Ortodoxia*, Neuchâtel, 1965, p. 97.

PLACIDE DESEILLE

PELERIN SPRE IZVOARE

I

Am ales calea monahală în 1942, la Abaţia cisterciană de la Bellefontaine (Anjou).

Hirotonit preot în 1952, am fost în scurtă vreme numit profesor de Teologie dogmatică, iar apoi însărcinat să mă îngrijesc şi de formarea duhovnicească a tinerilor monahi ce se pregăteau pentru asumarea preoţiei.

Năzuind eu un învăţământ teologic în duhul Sfinţilor Părinţi, am profitat de câteva deplasări la Paris (de unde procuram cele strict trebuincioase mănăstirii) pentru a-l întâlni pe Părintele Ciprian Kern, profesor de Patristică la Institutul "St. Serge", precum şi pe Vladimir Lossky, a cărui *Teologie mistică a Bisericii de Răsărit* mă incita (în pofida serioaselor rezerve cu care bunul părinte iezuit săvârşise, vai, imprudenţa de a-mi împrumuta o astfel de carte explozivă!). Din nefericire, Lossky avea să moară la puţină vreme după ce ajunsesem să-l întâlnesc.

Părintele Ciprian m-a introdus în doctrina Sfinţilor Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul şi Grigorie Palama. Mi-a desluşit pe îndelete, într-un şir de lungi întrevederi pline de bunăvoinţă, de ce hristologia Sinodului de la Calcedon şi doctrina palamită a energiilor necreate reprezintă cheia înţelegerii ortodoxe a omului şi a lumii. Cu toate acestea, plin de discreţie şi respect faţă de alteritatea spirituală, Părintele Ciprian nu mi-a sugerat vreodată să devin membru al Bisericii ortodoxe. La vremea aceea, de altfel, ideea aceasta nu încolţise nici în mintea mea. Apartenenţa la Biserica Catolică mi se părea ceva de la sine înţeles şi mai presus de orice discuţie. Ceea ce mă preocupa pe mine era să găsesc în Tradiţia ortodoxă un ajutor pentru înţelegerea mai profundă a sensului propriei mele Tradiţii.

Admiram mult Liturghia latină, dar cunoaşterea Liturghiei ortodoxe, pe care am descoperit-o cu înmiinunare la "St. Serge", mi-a înlesnit cunoaşterea mai vie a comorilor analogice ce rezidă tainic în Liturghia latină tradiţională, pe care am putut-o trăi astfel cu sporită intensitate. Liturghia de la Trappe (centru al Ordinului Cistercian reformat), dincolo de cele câteva adaosuri târzii, transparente dar incapabile să afecteze întregul, era identică cu Liturghia pe care Apusul o practicase înainte de ruperea comuniunii cu Răsăritul. Spre deosebire de Liturghia bizantină, aceasta era alcătuită aproape în exclusivitate din texte biblice, ceea ce, la prima vedere, putea să lase impresia unei anumite uscăciuni. Textele erau însă alese cu grijă, anul liturgic avea o desfăşurare

perfect armonioasă, iar ritualurile, îndărătul sobrietății lor, musteau de tainice și bogate înțelesuri. Cel ce nu pregeta, în afara oficiului liturgic, de-a lungul acelor ore de *lectio divina* atât de caracteristice vechii spiritualități monahale din Apus, să dobândească o cunoaștere „prin mijlocirea inimii" a Bibliei si a tâlcuirilor ei patristice, acela căpăta, din actul sfânt al slujirii liturgice, cu ajutorul harului dumnezeiesc, prisos de bucurie si plinătate.

II

În 1958, am fost trimis la Roma, pentru studii superioare de Teologie. Am avut astfel ocazia de a frecventa bibliotecile și de a mă documenta temeinic asupra subiectelor ce-mi erau cele mai dragi, lăsându-mă pătruns de atmosfera vechii Rome - cea a catacombelor si a bazilicilor. Vizitarea Ostiei antice, a nivelurilor inferioare ale bazilicii Sfântului Clement, a Sfinților Ioan si Pavel sau a Sfintei Cecilia, vederea zilnică a *Colisseum*-ului si a impunătorului *Circus Maximus* - toate acestea semnificau pentru mine o coborâre la izvoarele dătătoare de viață ale creștinismului antic, din care ne tragem rădăcinile.

În această perioadă am fost cooptat în secretariatul colecției „Sources chretiennes", cu sarcina de a realiza o serie de volume consacrate literaturii monastice a Evului Mediu. La drept vorbind, Abatele General al Ordinului Cistercian – fostul abate de la Bellefontaine, Dom Gabriel Sortais, care între timp primise această însărcinare - nu-mi ceruse să alcătuiesc decât o colecție de texte cisterciene de secol XII. Eu am considerat însă că se cade să nu separ aceste texte de ansamblul Tradiției monastice și patristice. Nu trebuia lăsată impresia că ar exista o "spiritualitate cisterciană" în sensul modern al cuvântului, după cum există, bunăoară, una iezuită sau una carmelită. Harul monahismului a fost tocmai acela de a anula astfel de reductonisme: au existat, pe toată întinderea istoriei monastice, urmași dintre cei mai feluriți ai Părinților duhovnicești și ai discipolilor imediați ai acestora, la care se pot identifica în proporții diferite cutare sau cutare elemente constitutive ale monahismului, în funcție de timp și de loc, deși viața monastică, privită în esența ei, a rămas una. Aceasta ține tocmai de caracterul ei patristic. Diversitatea "spiritualităților" este un fenomen relativ târziu și specific numai Apusului.

Pe aceste considerente, am obținut cu ușurință acordul Abatelui General de a extinde proiectul inițial. La întoarcerea mea în Franța, acestei munci de editare i s-a adăugat cea din învățământul teologic. Mi s-a mai cerut să predic în lăcașurile de reculegere ale mai multor mănăstiri și să redactez o suită de articole pentru diferite reviste și dicționare enciclopedice.

Mi-a fost încredințată, de asemenea, elaborarea unui proiect de *Manual spiritual* - un soi de îndrumar de spiritualitate pentru adepții

Ordinului Cistercian. Rezultatul încercării mele a fost socotit de unii cam prea îndatorat doctrinei Părinţilor neptici şi Tradiţiei patristice greceşti spre a fi cu adevărat reprezentativ pentru ceea ce ei înţelegeau prin „spiritualitate cisterciană". De altfel, acest proiect al unui manual oficial a fost până la urmă abandonat, deoarece începuseră să se facă simţite încă de pe atunci serioase disensiuni în interiorul Ordinului. În aceste condiţii, *Principiile de spiritualitate monastică*, iniţial doar multiplicate (1962), s-au prefăcut mai târziu - revăzute si adăugite - în volumul meu *Scara lui Iacov* (1974).

Spre a înlesni întoarcerea la izvoarele monahismului şi ale vieţii duhovniceşti, eu năzuiam să pun bazele unei colecţii de texte monastice răsăritene, paralelă cu seria monahală apuseană de la „Sources chretiennes", însă mai puţin pretenţioasă sub aspect tehnic, astfel încât să poată fi răspândită cu destulă uşurinţă. Acest proiect nu mi s-a împlinit decât în 1966, o dată cu publicarea celui dintâi volum din colecţia „Spiritualite orientale", conţinând *Apoftegmele* Părinţilor pustiei. La data respectivă, eu plecasem deja de la Bellefontaine la Aubazine, dar aveam să păstrez totuşi conducerea acestei colecţii până la intrarea mea în Biserica Ortodoxă.

III

În 1960, la invitaţia monseniorului Elias Zoghby, pe atunci vicar patriarhal greco-catolic în Egipt, am făcut o călătorie în această tară, dornic de o cunoaştere directă a monahismului copt. Am locuit, pe toată durata şederii mele acolo, la mănăstirea Deir Suriani, în Wadi Natrun (vechiul pustiu al Sketei), iar în celelalte mănăstiri n-am fost decât ca simplu vizitator. Consideram ca pe o preţioasă şansă a vieţii mele pelerinajul acesta în nişte locuri care au constituit, în veacul al IV-lea, centrul cel mai strălucitor al vieţii monastice a vremii, până într-acolo încât abatele Arsne a putut afirma că pustiul Sketei era pentru călugări ceea ce era Roma pentru lume. Monahismul sketic a exercitat dintotdeauna o adevărată fascinaţie asupra mea şi, din toată vechea literatură monastică, eu cu *Apoftegmele* Părinţilor pustiei m-am simţit mereu în cel mai intim acord.

Pustiul Sketei este o imensă întindere de nisip, ondulată asemenea unor valuri, abia presărată cu câteva smocuri de iarbă pârlită, întinzându-se în sudul şoselei care leagă Cairo de Alexandria. Cele patru mănăstiri de astăzi - Sfântul Macarie, Deir Baramus, Amba Bisho şi Deir Suriani (cealaltă jumătate a celei dinainte) - ocupă amplasamentele a trei dintre cele mai vechi centre monastice din acest pustiu. Ele au aspectul unor lungi fortăreţe rectangulare, împrejmuite de ziduri înalte, din interiorul cărora se avântă în sus cupolele bisericilor şi siluetele masive ale donjonurilor - refugii tradiţionale din calea tâlharilor pustiei (care, la răstimpuri, comiteau adevărate măceluri în rândul călugărilor). Ridicate

lângă sursele de apă, ele apăreau, văzute din interior, asemenea unor oaze paradisiace, în puternic contrast cu imensitatea dezolantă care le asalta din toate părţile. La data călătoriei mele, monahismul copt era deja în plină creştere, iar acest proces n-a încetat de atunci.

La originea acestei renaşteri duhovniceşti se afla un călugăr pe nume Abdel Mesieh, care vieţuia într-o peşteră încă din 1935. Chiril al VI-lea, întâistătătorul Bisericii Alexandriei, uns din 1960, el însuşi un vechi anahoret, fusese profund influenţat de Abdel Mesieh şi veghea îndeaproape asupra acestei resurecţii monahale. La Deir Suriani se aflau câţiva bătrâni care continuau să ducă în mănăstire o viaţă idioritmică; însă călugării mai tineri, majoritatea venind din mediul universitar, duceau o viaţă de tip cenobitic, cu excepţia câte unuia care trăia departe, în inima pustiei, şi care nu se întorcea în mănăstire decât la intervale de timp strict rânduite. Ziua începea printr-un canon de rugăciune în chilie, cu durata de un ceas, după care urmau, la biserică, marea slujbă de dimineaţă şi apoi Sfânta Liturghie, în restul zilei, călugării îşi împărţeau feluritele munci ale mănăstirii: grădinăritul, tipăriturile, traducerea în arabă a textelor patristice. Erau familiarizaţi cu practica Rugăciunii lui Iisus. Acela a fost pentru mine cel dintâi contact cu un fel de viaţă pe care aveam să-l regăsesc mai târziu, aproape aidoma, la Muntele Athos. Am fost deosebit de impresionat şi de întâlnirea cu părintele Matta el Meskin, care pe atunci ducea la Heluan, alături de o mână de discipoli, o viaţă aproape anahoretică.

IV

În perioada cuprinsă între ultimul război mondial şi Conciliul Vatican II (aprox. 1945-1965), se conturează o serioasă înnoire biblică, liturgică şi patristică în sânul Bisericii Catolice, stimulată de oameni precum părintele (Henri) de Lubac (1896-1991, iezuit francez, cardinal din 1983), părintele (Jean) Danielou (1905-1974, iezuit francez, cardinal din 1969) sau Dom Casel (Odon Casel: 1886-1948, benedictin german), de publicaţii precum *Dieu Vivant* (Paris, 1945-1953) sau *La Maison-Dieu* (revistă liturgică de limbă franceză din primele două decenii postbelice), ca şi de colecţii precum „Sources chretiennes" (colecţie de texte patristice întemeiată în 1942 de H. de Lubac şi J. Danielou). Aşteptam mult de la toate aceste eforturi însumate. Totuşi, două lucruri mă neliniştea. Pe de o parte, era tot mai evident că audienţa acestei mişcări rămânea destul de limitată, străină rândurilor largi ale clerului diocezan francez. Pe de altă parte, un segment destul de semnificativ al forţelor vii ale Bisericii Catolice era angajat în activităţile "Acţiunii catolice" (*Action catholique:* ansamblu de organizaţii de apostolat laic, apărute treptat, încă din 1926, sub autoritatea ierarhilor bisericeşti) şi în experimente pastorale de genul celei a „Preoţilor

lucrători"[1]. Eu nutream o certă simpatie faţă de această abundenţă de iniţiative şi faţă de indiscutabila fervoare apostolică pe care astfel de manifestări o exprimau, în acelaşi timp simţeam totuşi, în pofida anumitor convergente parţiale, că totul se mişca într-un climat destul de străin unei autentice reînnoiri biblice şi patristice. "Acţiunea catolică" implica în *praxis*-ul său o eclesiologie care, deşi nu mai era, în mod evident, cea a Contrareformei, nici nu părea să se întâlnească efectiv cu cea a Bisericii primare. Se făcea lesne simţită în cadrul acestei mişcări o deviere spre moduri de oficiere destul de puţin conforme spiritului Liturghiei tradiţionale. Intuiam în toate acestea mai degrabă un nou avatar al Catolicismului modern decât o vie întoarcere la izvoare, ceea ce ar fi impus o radicală reînnoire a problematicii aferente.

Nu mi-am dat seama atunci suficient de limpede că acest din urmă curent traducea, în mult mai mare măsură decât primul, logica însăşi a Catolicismului modern, şi că era foarte posibil ca el să ajungă până la urmă să neutralizeze şi să înlocuiască celelalte tendinţe. Trăgeam nădejde ca osemintele fără viaţă să fie iarăşi însufleţite, ca toate elementele tradiţionale, pe care Biserica Catolică le păstrase pe plan instituţional şi liturgic, să redevină o hrană întăritoare si lesne asimilabilă pentru omul modern. Şi mai nădăjduiam că, într-un fel oarecare, profilul Contrareformei catolice, cu văditele ei abateri de la marea Tradiţie a Bisericii, avea să cedeze locul unei reînvieri a „Ortodoxiei apusene" a primelor veacuri, prin împreună-lucrarea vechii moşteniri regăsite şi a forţelor vii ale prezentului.

---

[1] "Preoţi lucrători": un număr de preoţi catolici, prizonieri de război între 1940 şi 1945, au descoperit în acest destin comun condiţii favorabile apostolatului, care le permiseseră evanghelizarea unei largi categorii de muncitori decreştinaţi. Întorşi în Franţa, ei au ţinut să prelungească această experienţă, practicând sacerdoţiul concomitent cu exercitarea unei profesiuni lucrative - adeseori chiar ca muncitori în uzine. Experimentul a căpătat însă, nu după multă vreme, o cu totul altă semnificaţie, determinată de noua evoluţie a relaţiilor dintre Biserică şi lume. În acest nou context, o criză a sacerdoţiului era aproape fatală: „Laicul, creştin cu drepturi depline, nu-i mai lăsa preotului decât un rol secundar şi care, la drept vorbind, este în continuu proces de estompare. De aici dorinţa paradoxală a preotului de a deveni laic sau, mai blând spus, dorinţa sa de a împărtăşi condiţia umană în toate componentele ei, spre a nu mai juca în societatea de astăzi rolul unui personaj anacronic" (*cf.* P. Guillmont, ***Fin d'une eglise clericale?***, Paris, 1969).